

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ГЕРЦЕНА

„В крепостной России 40 гг. XIX века он сумел подняться на такую высоту, что встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени. Он усвоил диалектику Гегеля. Он понял, что она представляет из себя алгебру революции. Он пошел дальше Гегеля к материализму, вслед за Фейербахом. Первое из „Писем об изучении природы“ — „Эмпирия и материализм“, написанное в 1844 году, показывает нам мыслителя, который даже теперь, головой выше бездн современных естествоиспытателей — эмпириков и тьмы тем нынешних философов идеалистов и полуйдеалистов. Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом“.

Ленин. Памяти Герцена. Соч. т. XV.

РАЗРЕШЕНИЕ ГЕРЦЕНОМ ОСНОВНОГО ВОПРОСА ФИЛОСОФИИ

Для оценки философского мировоззрения Герцена его „Письма об изучении природы“, имеют первостепенное значение. Созданные в „крепостной России 40 годов“, они смело могут быть поставлены в один ряд с произведениями крупнейших мыслителей капиталистической Европы.

Кардинальнейшие вопросы философии поднимаются Герценом в его письмах и разрешаются по-новому, оригинально и глубоко. Герцен бился над теми же философскими проблемами, над которыми работали крупнейшие философские умы тогдашней Европы.

И нужно сказать, к чести Герцена, что его разрешение многих проблем не уступает решениям, предложенным передовыми мыслителями того времени, ни по глубине, ни по оригинальности.

Идеи, развитые Герценом в его „Письмах“, оказали огромное влияние на развитие тогдашней молодежи и передовых деятелей той эпохи. Философские взгляды таких титанов мысли, как Белинский, Добролюбов и Чернышевский, складывались в значительной степени под воздействием знаменитых „Писем“ Герцена. В истории русской общественной мысли „Письма“ были целым событием. Своим появлением они составили особый этап в развитии русской философии; наконец, они явились перелом-

ным моментом в развитии мировоззрения самого Герцена. Поэтому вполне естественно, что мы главу о философских взглядах Герцена открываем анализом его писем.

Предварительно мы сделаем только одно замечание общего порядка. Философские взгляды Герцена, равно как и его мировоззрение в целом, не раз пытались извращать и приспособлять к интересам реакционных классов разные Страховы и Мережковские, Струве и Булгаковы, Каменевы и Шпеты и т. д. и т. д. Причем извращение действительного содержания „Писем об изучении природы“ шло по двум основным направлениям. Одни рассматривают письма Герцена как типично материалистическое произведение, в котором Герцен по преимуществу повторял философские взгляды Фейербаха и других материалистов Запада. Идеалистические моменты в философии Герцена совершенно игнорируются, а о критическом отношении Герцена к метафизическому материализму ни слова не говорится (речь у нас все время идет о философских взглядах Герцена, изложенных в его „Письмах“). Пыпин, Страхов, Радлов и некоторые другие дают именно такую интерпретацию „Писем об изучении природы“.¹

Другие (и между прочим к ним относятся не только махровые реакционеры типа Мережковского, но и лица, претендующие на звание „марксистов“) считают „Письма об изучении природы“ идеалистическим произведением, и в соответствии с этим Герцена периода 1845—46 годов — идеалистом. Распространению этой точки зрения во многом содействовал Г. В. Плеханов своими работами о Герцене. Идеализм „Писем“, по мнению Плеханова, есть „факт, от которого нельзя отговориться, и который необходимо было отметить в интересах истории русской общественной мысли. (Г. В. Плеханов. Соч. т. XXIII, стр. 370).

В другом месте той же самой работы („Философские взгляды Герцена“) Плеханов конкретно указывает как ким идеалистом по его мнению был Герцен „Держась Гегелева взгляда на отношение мышления к бытию, т. е. оставаясь идеалистом в основном вопросе философии, Герцен не мог не высказываться подчас как абсолютный идеалист и в своей философии истории“. (Соч. т. XXIII, 382).

¹ Особую позицию занимал бандит Каменев, который в своих ранних работах скрадывал прогрессивные стороны герценовского мировоззрения, причисывал Герцена под либерала, а в более поздний период (1927—1934 г.) с чисто вредительскими целями змалчивал слабые стороны герценовского мировоззрения, превращал Герцена в диалектика-материалиста. Тем самым Каменев хотел принизить диалектический материализм Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина до уровня философских взглядов Герцена.

Особенно поусердствовал над извращением духовного облика Герцена враг народа Пипер. В своей многословной, претендующей на „академичность“, но необычайно путаной, лживой и вредной книжонке о Герцене, Пипер клеветает на Герцена, причисляя последнего к идеалистам, сторонникам формальной логики и т. д. С невероятной наглостью подтасовывая факты, Пипер приписывает Герцену движение от шеллигианства к позитивизму!!! и этим ограничивает философское развитие Герцена. Только прямым пособничеством врагам народа или недопустимым рогодейством можно объяснить издание в советском издательстве в 1935 году такой фальсификаторской работы о Герцене.

В последующих разделах своей статьи о Герцене, Плеханов признает, что Герцен в пятидесятых и шестидесятых годах перешел на материалистические позиции, но „Письма об изучении природы“ Плеханов всегда считал идеалистическим произведением. Между тем, Ленин дает совершенно иную оценку „Писем“ Герцена. „Первое из „Писем об изучении природы“— „Эмпирия и материализм“, написанное в 1844 году, показывает нам мыслителя, который даже теперь, головой выше бездн современных естествоиспытателей и тьмы тем нынешних философов идеалистов и полуидеалистов. (Следовательно, Герцена даже „полуидеалистом“ нельзя назвать!—Д. Ч.) Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом“. Ленин, соч. т. XV, статья „Памяти Герцена“.

Герцен, следовательно, в своих „Письмах об изучении природы“ не только стал на материалистические позиции, но „вплотную подошел к диалектическому материализму“ и тем самым поднялся на такую высоту, что „встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени“. Несмотря на наличие в „Письмах“ некоторых элементов идеализма, полностью еще не преодоленных Герценом, последний не только сумел возвыситься до уровня материализма Фейербаха, но во многих отношениях превзошел ф е й е р б а х и н с к и й м а т е р и а л и з м. Герцен развивался в том же направлении, в каком на Западе в это время развивались Маркс и Энгельс. Но, в отличие от Маркса и Энгельса, Герцен „остановился перед историческим материализмом“, что и вызвало духовный крах Герцена после поражения революции 48 года.

Ниже мы на основе подробного анализа „Писем об изучении природы“ постараемся подтвердить всю справедливость, сделанной нами на основе ленинских указаний, характеристики философских взглядов Герцена.

Герцен необычайно четко формулирует в письмах основной вопрос философии: каково „отношение знания к предмету, мышления к бытию, человека к природе“—спрашивает он, и ответу на этот вопрос посвящает всю работу. В первом письме он дает ответ на поставленный вопрос в его прямой форме, во втором анализирует обратную сторону основного вопроса (возможность познания мира) и в остальных прослеживает разрешение основного вопроса философии на всем протяжении истории философии.

Правда, иногда Герцен смешивает проблему первичности материи с проблемой возможности познания ее и один вопрос подменяет другим, но общая схема, изложенная выше, выдержана довольно последовательно; и при том, что самое важное, оба вопроса в конечном счете разрешаются у Герцена в материалистическом смысле. Действительно, с точки зрения Герцена, мы имеем объективный реальный мир. Этот мир для поверхностного взора представляет собой совокупность разрозненных вещей. На самом деле многообразие мира предполагает его единство, связь всех вещей, их взаимообусловленность. В мире мы имеем общее и единичное. Общее—это единство мира, взаимосвязи в нем, то, что теперь мы называем сферой сущности. Единичность—это совокупность конечных вещей, проявляющих это единство.

Следовательно, общего нет без единичного, единства без многообразия, сущности без явления. Сущность — основа мира. В сфере сущности все текуче, все относительно. Природа не стоит на одном месте, а неизбежно идет вперед. Герцен диалектик, он не знает мертвой природы. Для него природа — процесс, движение, возникновение новых и новых форм. В этом движении природа неизбежно порождает мышление как свое дополнение, как „цель своих домогательств“, как свое заключение. Как живое растение обязательно порождает цветок, так и развивающаяся природа необходимо порождает мысль — это драгоценное цветение материи. Таков тезис развивавшийся Герценом во всех главах „Писем об изучении природы“. „Природа не заключает в себе всего смысла своего, — в этом ее отличительный характер: именно мышление и дополняет и развивает его; природа только существование, и отделяется так сказать от себя в сознании человеческого для того, чтобы понять свое бытие; мышление делает не чуждую добавку, а продолжает необходимое развитие, без которого вселенная не полна, то самое развитие, которое начинается со стихийной борьбы, с химического сходства и оканчивается самопознающим мозгом человеческой головы“.¹ (175).

Мышление для Герцена только результат развития природы. Мышление дополняет природу, а не природа дополняет мышление. Герцен рассуждает как материалист. Правда форма выражения заставляет желать много лучшего. Назвать человека „целью домогательств природы“, значит дать повод к упреку в идеализме. В еще большей степени это можно сказать о тезисе Герцена, природа „не полна“ без мышления, природа помимо мышления — часть, а не целое, развивающаяся природа необходимо предполагает мышление и т. д.

Но мы еще раз подчеркиваем, что в данном случае имеем дело с специфической формой выражения у Герцена, имеем дело с идеалистическими формулировками не отменяющими материалистического содержания его „Писем“. Для Герцена несомненен объективный характер природы („существование вещей не шутка“, — заявляет он), несомненно то, что природа является „родословной“ мысли. Возникнувшая же мысль отражает и выражает объективные законы природы. Ошибка идеалистов состояла в том, что они видели только мышление, они мысль отрывали от ее родословной, а ошибка материалистов в том, что они отрицали мысль, признавали родословную, не признавая результата; поэтому и тех и других критикует Герцен.

„У них (т. е. у материалистов. — Д. Ч.) мышление и бытие или распадаются или действуют друг на друга внешним образом. Природа помимо мышления — часть, а не целое; мышление так же естественно, как протяжение, так же степень развития, как механизм, химизм, органика только высшая. Этой простой мысли не могли понять материалисты; они думали, что природа

¹ Там, где это специально не оговорено, цитаты взяты из IV тома собр. соч. А. И. Герцена под ред. Павленкова.

без человека полна, замкнута и довлеет себе, что человек какой-то посторонний; конечно, отдельно взятые естественные произведения не имеют никакой нужды в человеке; но если вы возьмете их в связи, вы увидите, что в них все не полно“... (стр. 324—325, IV).

Идеализм, напротив, „видел и признавал одно всеобщее, родовое, сущность, разум человеческий, оторванный от всего человеческого. Материализм, точно также односторонний, шел прямо на уничтожение всего невещественного, отрицая всеобщее видел в мысли — отделение мозга, в эмпирии — единственный источник познания, а истину признавал в одних частностях, в одних вещах, осязаемых и зримых“. Итак, идеалисты признают общее, материалисты единичное; первые уничтожают природу, вторые мысль, а мы, говорит Герцен, имеем единство того и другого. Развивающаяся природа необходимо порождает мысль. Нетрудно увидеть, что в данном случае Герцен критикует идеализм и вульгарный материализм. Он, как и Фейербах, совершенно ошибочно отождествляет материализм как философское течение с одной его разновидностью, с вульгарным материализмом. Объективно критика Герцена направлена не против материализма, а против его вульгаризации. Не идеалистическое отождествление материи с мышлением и не вульгарно материалистическое отождествление мышления с материей, а единство того и другого — вот тезис Герцена! И в данном случае он прав по существу. Ибо бытие у Герцена основа мысли, мысль есть порождение бытия. Для того, чтобы мышление представлялось чем-то „натуральным, совершенно внешним предмету, частным и личным достоянием человека“ — его надобно отторгнуть от его родословной“. (194. IV).

Против такого идеалистического отторжения горячо протестует Герцен. Но так же протестует против „свинчивания природы в ее материальности“, т. е. против метафизиков, не видящих восхождения (развития) от материи к мышлению. „Разумеется если вы на одно мгновение остановили природу, как нечто мертвое, — вы не только не дойдете до возможности мышления, но не дойдете до возможности наливчатых животных, до возможности поростов и мхов.

Смотрите на нее, как она есть, а она — есть в движении, дайте ей простор, смотрите на ее биографию, на историю ее развития, тогда только она раскроется в связи. История мышления — продолжение истории природы; ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития“ (194, IV).

Итак, история мышления — продолжение истории природы — это безусловно материалистическая постановка вопроса. Г. В. Плеханов пытался доказать (см. его ст. — „Философские взгляды Герцена“, соч. т. XXIII), что Герцен критиковал не идеализм вообще, а идеализм субъективный и соответственно с этим сам оставался на позициях объективного идеализма. Рассмотрим подробнее это утверждение в свете реальных фактов. Начнем с отношения Герцена к крупнейшим объективным идеалистам — Шеллингу и Гегелю.

По мнению Герцена, Шеллинг и Гегель только на словах установили единство сознания и природы, а на деле остались идеалистами. „Гегель всею логикой достигает до раскрытия, что безусловное есть подтверждение единства бытия и мышления. Но как дойдет до дела, тот же Гегель, как и Лейбниц, приносит все временное, все сущее в жертву мысли и духу; идеализм, в котором он был воспитан, который он всосал с молоком, срывает его в односторонность, казненную им самим, и он старается подавить духом, логикой природу“ (187, IV).

Логика Гегеля потому не полна, что она „отвлеклась от всего временного“ (т. е. материального.— Д. Ч.) (185, IV). Для природы временное так же дорого, как и знание. „Она любит жить, а жить может только в вахтическом кружении временного“ (187, IV). „Гегель начинает с отвлеченных сфер, для того чтобы дойти до конкретных; но отвлеченные сферы предполагают конкретное от которого они отвлечены. Он развивает безусловную идею и, развив ее до самосознания, заставляет ее раскрыться временным бытием: но оно уже сделалось ненужным, ибо помимо его совершен тот подвиг, к которому временное назначалось... Но Гегель хотел природу и историю как прикладную логику, а не логику, как отвлеченную разумность природы и истории“ (187, IV). В этом его ошибка. И на следующей странице Герцен пишет: „Без сомнения, Гегель поставил мышление на такой высоте, что нет возможности после него сделать шаг, не оставив совершенно за собою идеализма“ (188, IV).

Приведенные цитаты показывают нам, что Герцен с материалистических позиций критикует объективный идеализм.

Объективные идеалисты „на словах“ провозгласили принцип единства бытия и мышления, а на деле растворили природу в мышлении. Для них природа „прикладная логика“, а для Герцена „логика отвлеченная“ разумность природы. „Разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о себе... законы мышления — сознанные законы бытия, следовательно, мысль нисколько не теснит бытия, а освобождает его. Человек не потому раскрывает во всем свой разум, что он умен и вносит свой ум всюду, а напротив, умен потому, что все умно“ (180, IV).

Итак, Герцен критикует объективный идеализм с позиций материализма. Для Герцена мир духовный есть порождение и воспроизведение мира материального, а для Гегеля наоборот.

Принципиальная материалистическая линия Герцена не является однако последовательно материалистической линией. Герцен остановился перед историческим материализмом, а это неизбежно наложило свой отпечаток на его философский материализм. Точнее говоря, Герцен, идя от идеализма к материализму, еще не сумел окончательно разделаться с элементами идеализма и с гегельянской терминологией, ставившей Герцена в двусмысленное положение.

Рассмотрим два момента, ярко указывающих на непоследовательность герценовского материализма.

„Мысль предмета не есть исключительное достояние мыслящего; не он вдумал ее в действительность, она им только сознава-

она предсуществовала, как скрытый разум, в непосредственном бытии предмета, как ея во времени и в пространстве обличенное право существования, как на деле фактический исполненный закон, свидетельствующий о своем неразрывном единстве с бытием. Мышление освобождает существующую во времени и в пространстве мысль в более соответствующую ей среду сознания; оно, так сказать, будит ее от усыпления, в которое она еще погружена, облеченная плотью, существующая одним бытием. Мысль предмета освобождается не в нем. Она освобождается бестелесною обобщенною победившею частностью своего явления в сфере сознания, разума, всеобщего. Предметное существование мысли, воскреснувшей в области разума и самосознания продолжается попрежнему во времени и в пространстве: мысль получает двоякую жизнь: одна — ее прежнее существование, частное, положенное бытием; другая — всеобщая, определенная сознанием и отрицанием себя как частного" (192, IV).

Вторая цитата: „Органический процесс неминуемо должен развить в животном кровеносную систему, нервную и проч. по родовому предсуществующему и осуществляющемуся понятию, но он может и не развиваться" (IV, 320).

Если вырвать эти цитаты из контекста, как делает Плеханов, то мы действительно придем к тому выводу, что Герцен был объективным идеалистом. Но более глубокий анализ показывает нам, что мы в данном случае имеем дело с гегельянской терминологией, в некотором смысле с остатками гегельянщины, но не с объективным идеализмом, как философской концепцией.

Основная мысль Герцена сводится к тому, что общее, родовое дано в самых разрозненных предметах, и в силу этого мы не вносим наши понятия в природу, а выводим наши мысли из действительности. Понятие есть теоретическое выражение общих связей, заложенных в самой природе. Это общее, родовое, данное в природе, Герцен называет „скрытым разумом“, „мыслью во времени и пространстве“, „родовым и предсуществующим понятием“. Все эти термины — синонимы терминов „закон“, „сущность“. Герцен так и говорит: мысль предсуществовала „как скрытый разум в непосредственном бытии предмета“, „как на деле существующий закон, свидетельствующий о своем неразрывном единстве с бытием" (подчеркнуто мною. — Д. Ч.). Общее дано в самих предметах, и мысль только выражает это общее. Вот мысль Герцена в ее рациональном виде. Следуя гегелевской терминологии, Герцен часто это общее, родовое называет „мыслью во времени и в пространстве“, идеей и т. д. Но все это не отменяет материалистического содержания его основной философской мысли. Так, например, характеризуя философию Бэкона как материалистическую, Герцен пишет: „для него (т. е. для Бэкона. — Д. Ч.) опыт — средство раскрытия вечных и неизменных форм природы“, а форму он определяет всеобщим, родом идей, но не отвлеченной идеей, а как *fons emanationis*, как *natura naturans*, как животворящее начало, исполняющееся частными определениями предмета, как источник, из которого исте-

кают его различия, его свойства, источник не расторгаемый с самой вещью" (305, IV). (Подчеркнуто мною.—Д. Ч.).

Форма, закон, всеобщее, сущность, идея — у Герцена синонимы, которыми он обозначает внутренние связи и отношения в самих вещах. Только такая трактовка приведенных выше цитат может объяснить нам резкую критику Герценом элеатического „чистого бытия“ и гегелевского учения о том, что общее порождает конкретное. Герцен пишет: „Не только небытия вовсе нет, но и чистого бытия вовсе нет, а есть бытие, определяющееся, совершающееся в вечно деятельном процессе, которого отвлеченные и противоположные моменты (бытие и небытие) врознь, друг без друга, существуют только в феноменологии сознания, а не в мире эмпирико-действительном“ (214, IV).

„Для логического процесса, для феноменологического движения мысли, не может быть лучшего предположения, лучшей точки отправления, как чистое бытие,—начало не может быть ни определенным, ни имеющим посредства“. (212, IV). Но в „мире эмпирико-действительном“ мы имеем дело с определенным бытием, являющимся началом. Чистое бытие — это абстракция реального мира.

Герцен совершенно последовательно отрицает идеалистическую мысль о том, что из ничего что-нибудь создается: „возникновение не берется из чистого небытия возникает бытие определенное из бытия определенного“ (216, IV).

„Не надобно думать,—говорит он далее,— что бытие определенное возникает в самом деле из чистого бытия разве из понятия рода возникает существующий индивид?“ (212, IV).

Если рассуждать формально, Герцен сам себе противоречит: в одном случае он говорит, что организм развивается по родовому и предсуществующему понятию, а в другом месте утверждает, что из понятия рода не возникает существующий индивид. Но это противоречие сразу устраняется, если мы берем единственно возможную трактовку герценовского „родового понятия“ как всеобщих связей, заложенных в самой природе. Во всех случаях, когда Герцен говорит об идее в природе, он имеет в виду общие, родовые связи, объединяющие отдельные предметы.

„Идея“ для Герцена — синоним связи, всеобщности. В таком значении он иногда употребляет этот термин в некоторых письмах, и в дневнике. 9 августа 1844 г. Герцен пишет: „Он (Лейбниц.—Д. Ч.) очень близок к понятию; монада есть уже в некотором смысле понятие“. И далее Герцен поясняет, в чем выразилась эта близость к понятию у Лейбница: „Смутность представления материальности и материи, как необходимая связь монад, как их среда, наконец живая связь всей вселенной, отражающейся, находящейся в соотношении с каждой монадой и наоборот,—все это ставит воззрение Лейбница на природу несравненно выше Декарта, Бэкона, Спинозы. У него в каждой росинке блестит то солнце, которое одно на небе Спинозы“.

Следовательно, близость к понятию выразилась у Лейбница в его учении о всеобщих связях в мире, здесь мы опять

имеем подтверждение нашего предположения о том, что „идея“ у Герцена синоним связей и отношений. Особенно отчетливо эту мысль Герцен проводит в своей записи в дневнике от 22 августа. „Деятельность должна иметь ограничение, чтобы не рассеяться,— вот призвание материи у Лейбница; материя ограничивает чистую монаду, она разделяет монады между собой, она страдательный предел деятельности и вместе с тем определенность ее. Монада непрерывно стремится освободиться от материи, т. е. от частности ко всеобщему. Деятельность, жизнь, душа и тело — ее необходимые полюсы, это мировой идеализм и мировая эмпирия; всеобщность, род, — единичность и частность; теодия неудачна, задача невозможна, как не разрешай ее“.

Жизнь, деятельность материи, душа ее, — в общих связях в движении. Тело монады — единичность, душа монады — род, всеобщность. Мир — единство общего и единичного, сущности и явления, „мирового идеализма“ и „мировой эмпирии“.

Если придирается к формулировкам, то нетрудно Герцена обвинить в идеализме. Но если мы будем брать содержание герценовской концепции, то для нас снова несомненным станет тот факт, что несмотря на гегельянскую терминологию, Герцен прочно становится на материалистические позиции.

„Мировой идеализм“ — синоним сущности, „Мировая эмпирия“, синоним явления. Единство „мирового идеализма“ и „мировой эмпирии“ только иная формулировка единства существа и явления. Всю неудовлетворительность таких формулировок Герцен впоследствии отчетливо осознал, но в „Письмах об изучении природы“ мы не раз встречаемся с такими формулировками.

Все сказанное выше неуклонно приводит нас к следующему выводу: когда Герцен говорит о единстве бытия и мышления, он прежде всего имеет в виду единство общего и единичного в самой природе. При чем, по старой терминологии, это общее он называет иногда понятием, идеей и т. д. С другой стороны, Герцен имеет в виду единство человека и природы. Мышление человека есть выражение родового, общего, заложенного в самой природе.

Такая постановка вопроса дальнейшее свое выражение находит в известном письме Герцена к Огареву от 1 января 1845 г. Критикуя идеализм Гегеля, у которого демиургом действительности является дух, мысль, Герцен затем излагает свою точку зрения: „Одно я провижу и чувствую, покамест не могу ясно изложить и понять: вещество — такая же абстракция вниз, как логика — абстракция вверх: ни того, ни другой нет собственно в конкретной действительности, а есть процесс, а есть взаимодействие, борьбы бытия и небытия, есть *werden* — вещество — субстрат, деятельная форма (Аристотелевское определение). Оно мерцает в однократных явлениях, непрерывно влечется ринуться во всемирную морфологию (а если бы оно не ринулось, его бы не было); оно есть на сию минуту, как частность, как индивидуальность, как столкновение и результат, но его уже и нет, потому что в этом круговороте ничто остановиться не может“. Здесь снова для Герцена основное — это движение — (станов-

ление), борьбы бытия и небытия, переход от вещества к мышлению. Эту мысль Герцен ярко выразил уже в предпоследнем (7) письме: „Внешний мир (как мы сказали в одном из первых писем)—обличенное доказательство своей действительности“; он потому и существует, что он истинен; это так же бесспорно, как и то, что внутренний мир (т. е. мышление) в отличие от природы.—(Д. Ч.), что *actus purus* разума тоже истинен и тоже действительное событие... Дело совсем не в этом признании, а в связи, в переходе внешнего во внутреннее, в понимании действительного единства их“.

(Подчерк. мною.—Д. Ч.) (309—310, IV).

Совершенно ясно, что в данном случае Герцен рассуждает как типичный материалист. Переход осуществляется от материи к сознанию, от внешнего к внутреннему. Мысль есть свойство высокоорганизованной материи. Мы совсем не хотим сказать, что Герцен был последовательным материалистом; последовательный материализм это обязательно диалектический материализм (включая сюда и материалистическое понимание истории). Герцен только подошел к диалектическому материализму, остановившись перед историческим материализмом, при чем путь Герцена Ленин определил совершенно четко: он шел от Гегеля к материализму вслед за Фейербахом (а не к материализму Фейербаха). Фейербах отбросил диалектику Гегеля, а Герцен ее усвоил.

Герцен, усвоивший диалектику Гегеля, не мог идти к метафизическому материализму, недостатки которого Герцен-диалектик отчетливо видел: от идеалистической диалектики Гегеля Герцен шел и вплотную „подошел к диалектическому материализму, остановившись перед историческим“. Это движение духовного развития Герцена и эта его остановка приводила к двум очень важным следствиям:

1) Развитие Герцена в направлении к диалектическому материализму обуславливало критическое отношение Герцена к метафизическому материализму (это критическое отношение враги и фальсификаторы марксизма пытались представить в виде отказа Герцена от материализма).

2) Остановка Герцена перед историческим материализмом указывает на незавершенность герценовского материализма, в силу чего он только „подошел“ к диалектическому материализму, но он стал его творцом. Отсюда известная непоследовательность материалиста Герцена, употребление им гегельянской терминологии, просветительно-рационалистический характер его философии и т. д. и т. д. Оба эти следствия мы и должны рассмотреть более подробно. Начнем с первого.

а) На всем протяжении „Писем“ Герцен подробно критикует не только идеализм (критика идеализма у Герцена стоит на первом плане), но и метафизический материализм. За что же последний критикуется Герценом? Прежде всего за отрицание универсальных связей в природе. Для метафизика мир есть совокупность законченных, несвязанных друг с другом предметов. Мир рассыпается в сфере частных. Общее, внутренние связи

и отношения, единство многообразных вещей, их внутренняя сущность выпадает у метафизиков. Крупнейший недостаток материализма Гоббса состоит в том, что у него „отрицается всеобщее“, а остается „один непрерывный поток явлений и частных“.

„Материалисты-метафизики совсем не то писали, о чем хотели; они до внутренней стороны своего вопроса и не коснулись, а говорили только о внешнем процессе; его они изображали довольно верно, и никто с ними не спорит, но они думали, что это все, и ошиблись“ (324, IV).

Сущность явления осталась для них в стороне. Между тем „сущность — та нить, которой разум все сдерживает. Перережьте ее, и все рассыплется, распадется, будут существовать одни частные явления, одни индивидуальности, мерцающие мгновенно и мгновенно тухнущие; всеобщий порядок разрушится, будут атомы, явления, груды фактов случайности, но не будет стройного всецелого космоса“ (327, IV).

Единство мира, взаимосвязи в нем подчеркивает Герцен как диалектик и критикует метафизиков, „верно описывающих внешний процесс“, но не умеющих уловить эти универсальные связи. Для Герцена сущность не просто основа явления (в этом смысле слова сущность признается и материалистами метафизиками), но именно выражение внутренних связей в мире. Поэтому Герцен не устает повторять мысль о том, что природа может быть понята только в развитии, в том развитии, которое начинается „со стихийной борьбы, с химического сродства и оканчивается самопознающим мозгом человеческой головы“. „Мы привыкли человеческий мир отделять каменной стеною от мира природы. Это несправедливо... Они противоположны так, как полюсы магнита, или лучше, как цветок противоположен стеблю, как юноша ребенку. Все что не развито, что недостает природе, то есть, то развивается в человеке. Она относится к нему как необходимое предшествующее, как предположение; человек относится к ней как необходимое последующее, как заключение. Жизнь природы — непрерывное развитие, развитие отвлеченного, простого, неполного, стихийного в конкретное, полное, сложное“ (193, IV).

„История мышления — продолжение истории природы; ни человечества, ни природы, нельзя понять мимо исторического развития“, — заключает Герцен свои рассуждения: нет ничего ошибочнее, „как отбрасывать прошедшее, служившее для достижения настоящего“, — нет ничего ошибочнее внеисторического подхода. Беда старого материализма состоит в том, что у него „недостает исторического понимания прошлых моментов мышления“ (329). Герцен, следовательно, совершенно отчетливо осознает недопустимость антидиалектического подхода к миру и критикует материалистов метафизиков за этот антидиалектический подход.

Не менее ясно, Герцен видит и второй недостаток метафизического материализма — его механистичность. Герцен недвусмысленно отмежевывается от Декарта, который сводит материю к протяженности. „В материи, лишенной качеств своих, пони-

маемый таким образом, нет внутренней силы; материя Декарта виртуальная пустота, нечто мертвотное, ему всегда надобно прибегать к внешней силе" (295, IV). Разбор тела у Декарта наводит уныние. Декарт сам должен понять, что „всего не выведешь механически в живом теле“. Материя есть прежде всего активность, движение, жизнь. „Вещество носит само в себе отвращение от тупого, бессмысленного, страдательного покоя; оно разъедает себя, так сказать, бродит, и это брожение, развиваясь из формы в форму, само отрицает свое протяжение, стремится освободиться от него,—освобождается, наконец, в сознании, сохраняя бытие" (296, IV).

Отсюда вполне понятно отрицательное отношение Герцена к абстрактно-количественному взгляду на мир.

„Одно математическое воззрение (как бы оно ни довлело себе) не может объять всего предмета естествознания; в природе остается нечто ей не подлежащее. Категория количества — одно из существеннейших качеств всего сущего, однако, оно не исчерпывает всего качественного, и если держаться в изучении природы исключительно за нее, то дойдем до Декартова определения животного гидравлико-огненной машиной, действующей рычагами и т. д...

Понятие живого непременно включает в себе механические, физические, химические определения, как те низкие степени, которые должны были быть побеждены или сняты для того, чтобы явился сложный процесс жизни; но именно единство, их снимающее составляет новый элемент, не подчиняющийся ни одному из предыдущих, а подчиняющий их себе. Внутренняя присущая деятельность всего живого организма и каждой клетки его доселе осталась неуловима для математики, для физики, для самой химии, хотя форма ее действий и количественные определения совершенно подлежат математике, т. к. взаимодействие составных начал подлежит физико-химическим законам" (314, IV).

Мы намеренно привели эту длинную цитату полностью, потому что она дает исчерпывающее изложение взглядов Герцена на абстрактно-математический подход к решению тех или иных проблем. Не отрицая значения математики в определенных сферах, где речь идет только о количественной стороне, действительности, Герцен горячо протестует против тенденции материалистов-механистов все объяснить механическими закономерностями, поддающимися только количественным определениям.

Если первые два недостатка материализма XVIII века, Герцен не только видел, но необычайно глубоко критиковал, то этого мы не можем сказать о третьем недостатке (созерцательный характер домарковского материализма и идеализм в истории).

Собственно саму неудовлетворительность созерцательной точки зрения тогдашнего материализма, Герцен конечно прекрасно понимал но удовлетворительной, положительной постановки вопроса тем не менее не дал, и не мог дать. Только мыслитель, стоящий на позициях исторического материализма,

мог дать развернутую критику созерцательного подхода к действительности и соответствующее положительное разрешение вопроса. Герцен, который, как известно, остановился перед историческим материализмом, всего этого дать не мог. Поэтому критика созерцательности домарковского материализма носит у Герцена общий и даже абстрактный характер.

Герцен прежде всего указывает на активную роль человеческого мышления в процессе познания. Герцен никак не может согласиться с Локком в том, что разум есть простое вместилище, куда приходят образы внешнего мира. Материализм „превосходно сделал, что начинал всякий раз с феноменологии знания, но он не оставался верен своему началу отчетливого наблюдения; иначе он не мог бы не видеть что мысль, истина имеет источником деятельность разума, а не внешний предмет, деятельность, возбуждаемую опытом—это совершенно справедливо, но самобытную и развивающуюся мысль по своим законам, помимо их всеобщее не могло бы развиваться, ибо частное вовсе неспособно само собою обобщаться“ (309, IV).

Правильно подчеркивая единство эмпирического и рационального моментов в познании, Герцен бессилён установить их действительное единство, т. к. он в истории остался идеалистом и значения материального общественного производства в жизни общества, роли общественно-исторической практики в процессе познания не понимал (об этом подробнее несколько ниже).

Рассматривая отношение человека к природе, Герцен далее совершенно справедливо указывает на то, что человек относится к миру не только как познающий, но и как действующий и субъект. Кто дострадался до науки, усвоил ее как живую истину, тому нехватает одного блаженства спокойного созерцания и ведения; ему хочется полноты упоения и страданий жизни, ему хочется действия, ибо одно действие может вполне удовлетворить человека“ (119, IV).

„В разумном нравственно свободном и страстно энергическом деянии, человек достигает своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи“ (121, IV).

Правильно констатируя активное отношение человека к миру, Герцен, во-первых, суживает деятельность человека по преимуществу до погружения в область социально-этических проблем; до уразумения роли материального производства в жизни общества, Герцен все-таки не поднялся; во-вторых, Герцен не видит исторически обусловленного характера человеческой деятельности на разных этапах развития общества, не понимает того, что практика всегда есть общественно-историческая практика; наконец, в-третьих, роли практики в процессе познания Герцен не понял. По его мнению действие есть уже вых од из области теории в жизнь практическую, но сама теория достигается благодаря деятельности мышления.

Все вышеизложенное свидетельствует о том, что Герцен,

понимая неудовлетворенность созерцательного отношения к миру, сам преодолеть этой созерцательности и возвыситься до материалистического понимания истории не мог. Таким образом, Герцен, становясь на материалистические позиции, неустанно критиковал недостатки метафизического материализма, и в своем развитии шел к диалектическому материализму, которому и подошел вплотную. Теперь рассмотрим второе следствие, сформулированное нами на 119 странице:

б) Вопрос о гегельянской терминологии, употребляемой Герценом, нами был разобран в начале статьи: там мы видели, что Герцен в конечном счете всюду материалистически расширяет эту терминологию.

Но сама эта терминология свидетельствует о наличии некоторых элементов идеализма в мировоззрении Герцена. Эти элементы, по нашему мнению, особенно отчетливо выступают у Герцена при анализе им проблем теории познания.

Обратимся к этим последним.

ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И ДИАЛЕКТИКИ У ГЕРЦЕНА

Герцен безусловный противник агностицизма в его различных оттенках. Агностики отторгают мысль от ее родословной. В действительности мысль не чужда предмету, а есть его необходимое порождение и выражение его внутренней сущности (родовых связей, отношений). Следовательно, с точки зрения содержания, логическое и историческое совпадают. Герцен так и пишет: „Логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как аберрация звезд на небе, повторяет движение земной планеты“. Это совпадение не абсолютно. Логическое воспроизводит историческое. Но само историческое богато случайностями, отклонениями. Логика последовательнее, история богаче. „Логика разумнее, история человечественнее“ (стр. 195, IV).

„Искать в истории и в природе того внешнего и внутреннего порядка, который вырабатывает себе чистое мышление в своем собственном элементе, где внешность не препятствует, куда случайность не восходит, куда самая личность не принята, где нечему возмутить стройного развития,— значит вовсе не знать характера истории и природы“ (201, IV).

Герцен — материалист, для него логическое отражает историческое. Герцен — диалектик, для него логическое исправляет историческое, очищая его от случайного и наносного. Постановка этого вопроса у Герцена непосредственно напоминает точку зрения Энгельса, изложенную в его известной рецензии на книгу Маркса „К критике политической экономии“.

Герцен логический процесс рассматривает как завершение истории познания. Логика и теория познания у Герцена совпадают: „Историческое мышление — родовая деятельность человека, живая и истинная наука, то всемирное мышление, которое само перешло всю морфологию природы и мало-

помалу поднялось к сознанию своей самозаконности: во всякую эпоху осаждается правильными кристаллами знание ея, мысль ея в виде отвлеченной теории, независимой и безусловной,— это формальная наука. Она всякий раз считает себя завершением ведения человеческого, но она представляет отчет, вывод, мышления данной эпохи—она себя только считает абсолютной, а абсолютно то движение, которое в то же время увлекает историческое сознание далее и далее“ (195, IV).

И в другом месте: „Каждое явление являлось с притязанием на безусловную, конечную истину,— оно отчасти и было так в отношении к данному времени“ (201, IV).

„Истина, проходя рядом односторонних определений, многосторонне определяется, выражается яснее и яснее, нет философской системы, которая имела бы началом чистую ложь или нелепость; начало каждой — действительный момент истины, сама безусловная истина, но обусловленная, ограниченная односторонним определением, не исчерпывающим ея“ (202, IV).

Исторический характер человеческого познания, единство относительного и абсолютного в процессе познания, воспроизведение законов природы в мышлении в ходе познания Герцен признает. Все эти моменты свидетельствуют о том, насколько глубоко Герцен усвоил диалектику Гегеля. Но когда Герцен начинает анализировать сам процесс познания, то он здесь показывает всю свою беспомощность при разрешении проблем этапов познания.

Герцен прежде всего не сумел разрешить вопроса о соотношении эмпирического и рационального моментов в познании. Разрешая основной вопрос философии, Герцен универсальные связи в мире называл „всеобщим“, „родовым“, „мыслью во времени и в пространстве“ и т. д. Цепляясь за термин „мысль“, через который он определил всеобщее, Герцен на путях рационализма пытается разрешить проблемы исследования мира. Мысль — царство всеобщего, но и в природе мы имеем эти всеобщие связи. Следовательно само мышление непосредственно может схватить действительные связи и отношения в мире. Чувственный опыт дает только толчок, пробуждает деятельность нашего мышления. Непоследовательность философского материализма у Герцена в теории познания выступает особенно отчетливо и толкает его на путь рационализма. Герцен пишет:

„Возьмем для примера одностороннее воззрение Локка на начало знания и на сущность. Разумеется, что опыт возбуждает сознание, но также разумеется, что возбужденное сознание вовсе не им произведено, что опыт — одно условие, толчок, который никак не может отвечать за последствия, потому что они не в его власти, потому что сознание не табула раса, а *actus purus*, деятельность, не внешняя предмету, а совсем напротив, внутреннейшая внутренность его, так как вообще мысль и предмет составляют не два разные предмета, а два момента чего-то единого“ (321, IV). (Подчеркнуто мною.— Д. Ч.).

Этот тезис о том, что опыт дает только толчок, но познание — дело самого мышления, у Герцена повторяется неоднократно. В другом месте Герцен пишет:

„Если феноменально опыт предшествует сознанию, то это не больше значит, как то, что он служит внешним условием для обличения предсуществующего ему разумения, которое осталось бы одною возможностью, не возбужденною опытом“ (т. IV, стр. 241).

„Истина имеет источником деятельности разум, а не внешний предмет“ (IV, 153. Соч. под. ред. Лемке). Итак единство эмпирического и рационального моментов в познании Герцен устанавливает только в общей форме, в пределах соотношения бытия и сознания, философии и естествознания. Абстрактно рассматривая проблему, он соглашается признать необходимость единства, но конкретно анализируя процесс познания, Герцен часто скатывается на позиции рационализма. Рационализм Герцена — прямое следствие непреодоленного полностью идеализма. Здесь мы еще раз убеждаемся, что Герцен не случайно родовые связи в мире иногда называл понятием. Подчеркивая принципиальное сходство сущности явлений (родовое, всеобщее в природе) с мышлением (мышление как общее, лишенные частных форм выражения), Герцен и допускает возможность, в самом мышлении добиться познания природы. Чувственный же опыт дает только первый толчок к познанию.

Значения этого толчка, по мнению Герцена, никак нельзя преуменьшать. Герцен воспекает восторженные дифирамбы Бэкону за его учение о значении опыта, наблюдений и т. д.

Герцен не устает подчеркивать значение конкретных наук для философии, Герцен беспощадно бичует идеализм за пренебрежительное отношение к чувственным наблюдениям... Но при всем том, установить действительное единство рационального и эмпирического моментов в познании, преодолеть некоторого крена в сторону рационализма Герцен не мог, ибо, остановившись перед историческим материализмом, он не знал и не мог знать роли общественно-исторической практики в процессе познания. Само собою разумеется, что Герцен, несмотря на весь свой крен в сторону рационализма, оставался материалистом и в области теории познания. Вторичный, производный характер человеческого мышления несомненен для него и здесь. Человек в понятиях только воспроизводит окружающую его действительность. Логика отражает историю. Но Герцен стремился стать не просто материалистом, а материалистом-диалектиком; поэтому, он, в противовес материалистам-метафизикам, пытается все время подчеркнуть активность человека в процессе познания. Эту активность Герцен рассматривает очень своеобразно: по его мнению, активность человека в процессе познания есть исключительно активность его мышления. Герцен в отличие от идеалистов признает и чувственную деятельность, но эта деятельность по его утверждению, есть единство уже полученной теории с практикой. „Природа перешла себя в человеке или наступила себе на грудь.

Наука нынче представляет то же зрелище: она достигла высшего призвания своего; она явилась солнцем всеосвещающим, разумом факта и, следовательно, оправданием его.

Но она не остановилась, не села отдыхать на троне своего величия; она перешла свою высшую точку и указывает из себя путь в жизнь практическую, сознавая, что в ней не весь дух человеческий исчерпан, хотя и весь понят“ (128, IV). Итак, уже созданная теория выходит за свои пределы и обращается к практике. Действие есть применение теории к практике. Значения практики для получения теории Герцен не видит, роли общественно-исторической практики в процессе познания он не знает. Вот это-то непонимание роли практики в процессе познания и приводит Герцена к скатыванию на позиции рационализма почти во всех случаях, когда он пытался подчеркнуть активность человека в процессе познания.

В полном соответствии с рационализмом Герцена стоит и его учение о критерии истины: „конечно,— пишет он,— критерий истины только и можно найти в мышлении, но в мышлении, освобожденном от личного характера“ (246, IV).

„Что разумно, то признано человеком; другого критерия человек не ищет; оправдание разумом последняя безапелляционная инстанция“ (191, IV).

Иного критерия истины Герцен, исходя из вышеизложенных посылок, и не мог дать.

Остановившись перед историческим материализмом, Герцен не мог понять роли практики в процессе познания, следовательно, не мог полностью преодолеть элементов идеализма в теории познания. Как мы сказали выше, Герцен шел не к метафизическому, а к диалектическому материализму. Статья на позиции последнего он не смог, и это особенно отчетливо выступает в его теории познания. Но на позиции домарковского материализма и при том такого материализма, который включал в себе элементы диалектики (соотношение истин относительной и абсолютной и т. д.), Герцен встал и в теории познания. Правда, крен в сторону идеализма в его теории познания был особенно велик, но он не отменял основной материалистической линии герценовской философии.

Обзор „писем об изучении природы“ не будет полным, если мы не остановимся на характеристике герценовской диалектики. Ленин писал: „Он (Герцен) усвоил диалектику Гегеля. Он понял, что она представляет из себя алгебру революции“. Мы видели, что даже в теории познания Герцен дал очень глубокие диалектические замечания. По существу Герцен вслед за Гегелем считает, что логика и теория познания есть одно и то же.

Доказательство этому само построение писем, герценовская трактовка истории философии как развития одной философской истины, односторонне определенной в каждой отдельной философской системе. В области натурфилософии, диалектическая струя у Герцена выступает значительно ярче. Разумеется, Герцен не был таким глубоким мыслителем, как Гегель, но суть диалектики Гегеля он уяснил прекрасно. Проблема противо-

речия, роль закона единства и борьбы противоположностей схвачена им превосходно. Приведем некоторые высказывания Герцена в подтверждение данного положения. Герцен прежде всего констатирует движение, развитие в мире. Он пишет: „в природе, в этом вечном настоящем без раскаяния и надежды, живое, развиваясь, беспрестанно отрекается от минувшей формы, обличает неестественным тот организм, который вчера вполне удовлетворял“ (164, IV).

Это развитие, жизнь природы обусловлены борьбой противоположностей, заключенных в самой природе: „жизнь есть сохраняющееся единство многоразличия, единство целого и частей; когда нарушена связь между ними, когда единство, связующее и хранящее, нарушено, тогда каждая точка начинает свой процесс; смерть и гниение трупа — полное освобождение частей“ (170—171, IV).

„Бытие действительное не есть мертвая косность, а беспрерывное возникновение, борьба бытия и небытия, беспрерывное стремление к определенности, с одной стороны, и такое же стремление отречься от всякой задерживающей положительности“ (стр. 55, IV, изд. Лемке).

„Бытие живо движением, с одной стороны, жизнь есть не что иное, как движение беспрерывное, не останавливающееся, деятельная борьба и, если хотите, деятельное примерение бытия с небытием, и чем упорнее, злее эта борьба, тем ближе они друг к другу, тем выше жизнь, развиваемая ими; это — беличье колесо жизни. Животный организм представляет постоянную борьбу со смертью, которая всякий раз восторжествует; но торжество это опять в пользу определенного бытия, а не небытия. Многоначальные ткани, из которых составлено живое тело, беспрестанно разлагаются на двуначальные (т. е. на нерудные, минеральные) и беспрестанно вновь образуются“ (стр. 56, IV, изд. Лемке).

„Принимать ту или другую сторону в антиномиях совершенно ни на чем не основано; природа на каждом шагу учит нас понимать противоположное в сочетаниях; разве у нее бесконечное отдельно от конечного, вечное от временного, единство от разнообразия?“ (219, IV).

Единство противоположностей прежде всего охватывает Герцена. Вслед за Гегелем, источником движения и развития он считает борьбу внутренних противоположностей. Развитие, для Герцена, есть необычайно сложный процесс восхождения от низших форм к высшим; восходящая кривая знает много перерывов, отклонений от обычного хода своего движения, но сквозь все эти отклонения пробивается единая закономерность прогрессивного развития. „Жофруа Сент-Илор — гениальный человек... он добирался до строящей идеи, до всеобщего типа до единства в многообразии естественных произведений, и проч.“ (181, IV).

„Посмотрите, с каким разнообразием, с какой разметанностью во все стороны животное царство восходит по единому первообразу, в котором исчезает его многообразие; посмотрите,

как каждый раз, едва достигнув какой либо формы, род рассыпается во все стороны едва исчислимыми вариациями на основную тему, иные виды забегают, другие отлетают, третьи составляют переходы и промежуточные звенья, и весь этот беспорядок не скрывает внутреннего своего единства для Гете, для Жофруа-Сент-Иллера* (201, IV).

Герцен горячий сторонник идеи развития. Виды живых существ, по его мнению, не стоят на одном месте, но восходят от простых к сложным. Понять ту или другую особь можно только тогда, когда будет понята история вида в целом. Отмечая огромное значение анатомии в биологии, Герцен указывает на необходимость рассматривать „архитектонику организма в его возникновении и постоянном развитии“. Эволюция животного царства должна нам объяснить и возникновение самого совершенного продукта природы — человека. Но с появлением человека кончается естественная история и начинается социальная.

„Прогресс животного — прогресс его тела, его история — пластическое развитие органов, от полипа до обезьяны; прогресс человека — прогресс содержания мысли, а не тела“ (341, IV).

Человеческая история — новая спираль восходящей кривой в развитии мирового процесса; этот новый этап не отбрасывает целиком предыдущего, но превосходит его и подчиняет его себе.

Новое противоположно старому, но само вырастает из старого. Сам процесс создания нового противоречия. Старое, как Сатурн — своих детей стремится поглотить новое; новое, вырастая из старого, только в борьбе с ним обеспечивает свое право на существование. Эта борьба старого с новым есть источник движения и развития в объективном мире.

„Побежденное и старое не тотчас сходит в могилу; долговечность и упорность отходящего основаны на внутренней хранительной силе всего сущего: ею защищается донельзя все однажды призванное к жизни; всемирная экономия не позволяет ничему сущему сойти в могилу прежде истощения всех сил... Воспоминание и надежда, Status quo и прогресс — антиномии истории, два ее берега... Хотя надежда всякий раз победит воспоминание, тем не менее борьба их бывает зла и продолжительна. Старое страшно защищается и это понятно: как жизни не держаться ревниво за достигнутые формы? Она новых еще не знает, она сама эти формы; сознать себя прошедшим — самоотвержение, почти невозможное живому: это самоубийство Катона“ (258—259, IV).

Именно под этим углом зрения Герцен и рассматривает вопрос о насильственном перевороте.¹ Сама мысль „о крутом и насильственном перевороте имеет в себе что-то отталкивающее для многих“, но не для Герцена. Для него несомненен тот факт, что старое без борьбы не уступит места новому. С другой стороны, новое никогда не будет ожидать полного

¹ Герцен отличает скачок, перерыв постепенности от насильственного переворота. Последний есть частный случай скачка, по мнению Герцена. Мимо этого положения обычно проходили либералы, стремящиеся превратить Герцена в идеолога постепенщины.

отмирания старого. Собственно сама смерть старого дается в результате борьбы нового со старым. „Как вы уговорите работника терпеть голод и нужду, пока исподволь изменится общественное устройство... Как вы убедите собственника, ростовщика, хозяина разжать руку, которой он держится за свои права?“ В будущем когда люди освободятся от темных влечений и страстей (т. е. при социализме), развитие общества пойдет спокойнее и стройнее; но в обществе современном конфликты и насильственные революции неизбежны. Борьба противоположностей, достигая своего кульминационного пункта, находит свое разрешение в насильственном перевороте. Герцен глубоко усвоил себе мысль о том, что диалектика есть алгебра революции и хотя уже на склоне лет, но высоко поднял и крепко держал в своих руках знамя крестьянской революции. Глубокое понимание ядра диалектики — закона единства и борьбы противоположностей — позволило Герцену в общем правильно оценить и другие законы диалектики. Почти не употребляя Гегелевских терминов: „снятие“, „триада“ и т. д., Герцен по существу развертывает их содержание на целом ряде конкретных примеров. Мы уже отмечали, что сам переход от старого к новому не является, по мнению Герцена „зряшим отрицанием“, „голым отрицанием“, уничтожением и т. д., а выступает как момент связи и развития. Новое не просто уничтожает старое, но сохраняет его в переработанном виде в себе, в качестве подчиненного момента. При этом Герцен делает упор не на формальные моменты закона отрицания, а пытается уловить его суть, понять становление процесса в его противоречивом развитии и рассматривает отрицание старого как момент связи и развития.

Беря движение процесса в противоречиях он не мог пройти мимо явлений повторяемости на основе спиралевидного развития. Так, например, рассматривая развитие истории философии, Герцен утверждает, что исходным этапом философского развития (тезис) является непосредственная и подчас наивная вера древних ионийцев и в целом древних греков в единство бытия и мышления; на смену мышления древних греков пришла философия средневековья, основанная на отрыве человека от природы, мышления от бытия (антитезис); наконец, в новое время создается философская система, которая стремится снова установить нарушенное единство бытия и мышления, но восстановить его на строго научной основе (синтез).

Не употребляя выражения — отрицание отрицания, Герцен по существу использовал этот закон, рассматривая проблемы движения и развития в объективном мире. Герцен также не проходит и мимо учения диалектики о переходе количества в качество и обратно. Резко критикуя односторонне-количественный подход при объяснении явлений природы, Герцен прекрасно учитывает значение математики для естествознания. Каждая вещь обладает количественной стороной (или сторонами), причем это количество всегда связано с определенным качеством. Уловить взаимодействие качества с количеством, пропорции в их соотношении — первая задача естествоиспытателя, и она никак не

может быть решена без математики. „Математика необходимо должна входить во все отрасли естествоведения; количественные определения чрезвычайно важны, почти всегда неразрывны с качественными; изменения одних связаны с изменениями других; одни и те же составные части в разных пропорциях дают все многообразие органических тканей, все многообразие форм неорудной и орудной кристаллизации“ (313, IV).

Значение закона перехода количества в качество и обратно для химии (органической и неорганической) Герцен прекрасно усвоил. При этом учтите, что все это пишется в крепостной России 40-х годов, за несколько десятилетий до появления „Анти-Дюринга“ и „Диалектики природы“ Энгельса.

Отмечая огромное значение закона перехода количества в качество и обратно, Герцен прямо указывает на всю недостаточность качественно-количественного изучения вещей. Надо от качественных и количественных определений идти к изучению внутренних связей и отношений, переходить от „бытия“ к сфере „сущности“. Не приходится и говорить о том, насколько прав был Герцен и в этом случае.

Итак, мы видели, как глубоко Герцен ставил вопросы диалектики. И после всего этого находятся люди, которые утверждают, что Герцен, якобы, прошел мимо гегелева учения об источнике развития, скачках, мере и т. д. Поистине лавры гоголевского Петрушки не дают этим людям покоя.

И в заключение еще одно замечание: материалистически разрешая основной вопрос философии, Герцен вполне естественно должен был отрицательно относиться к мистификации идеалистической диалектики Гегеля. В период создания писем об изучении природы, Герцен в частном письме к другу своему Огареву (от 1 и 2 января 1845 г.) писал: „химия скорее что-нибудь объяснит, нежели первые главы гегелевской энциклопедии, т. е. II части“. Надуманность и неубедительность переходов от физики к химии, от химии к органике, выставленных идеалистом Гегелем, слишком била в глаза. Вполне понятно, что материалист Герцен пытается естественно объяснить переход от химии к физиологии; — „Химия и физиология имеют предметом один процесс: физиология есть химия многочисленных соединений, тогда как наоборот, химия-физиология двучастных соединений“ (III, 436—437, соч. под ред. Лемке).

Эти замечания Герцена необычайно показательны для его взгляда на диалектику. В отличие от идеалиста Гегеля, Герцен материалистически стремится объяснить развитие в мире.

* * *

Дневник за 42 и 43 годы, а особенно статьи Герцена „О дилетантизме в науке“ показывает нам мыслителя, который уже овладел революционной диалектикой Гегеля... В „Письмах об изучении природы“ Герцен пошел уже дальше Гегеля к материализму. При этом Герцен шел не к материализму Фейербаха, а к материализму вслед за Фейербахом, к материализму диалектическому. Вплотную подойдя к последнему, Герцен остановился

перед историческим материализмом, и это в свою очередь не позволило ему стать диалектическим материалистом. „Письма об изучении природы“ написаны в тот период, когда Герцен отчалил от идеалистических берегов и стал причаливать к материалистическим берегам“,¹ но высадиться на них не сумел в силу отсталости тогдашних экономических отношений в России. Поэтому книга Герцена еще полна противоречий и непоследовательности, но она показывает нам мыслителя, в основном порвавшего с идеалистической философией. Временами Герцен не только употребляет идеалистическую терминологию, но и вкладывает в нее идеалистический смысл, что дает некоторое основание думать, будто Герцен отождествляет сущность вещей с мыслью. Эти идеалистические моменты приводят Герцена к рационализму в теории познания, к непониманию роли практики в процессе познания и т. д. и т. д. Несмотря на эти непоследовательности, Герцен уже в „Письмах“ прочно стал на материалистические позиции. В философской борьбе середины 40-х годов Герцен несомненно занимал место на крайне-революционном крыле, выступая в основном как материалист-атеист. Так воспринимали позиции Герцена и его друзья и его враги.

Герцен расходился со своими друзьями-западниками (Грановским, Коршем и т. д.) не только по вопросам политическим, но и по вопросам философским.

„Долго бились мы с ним (т. е. с Белинским.— Д. Ч.) в беличьем колесе диалектических повторений и выпрыгнули, наконец, из него на свой страх... У них (Грановского и др.,—Д. Ч.) был нам пример перед глазами и Фейербах в руках“ (Б. и Д. академия, 489 г.). Герцен и Белинский в конечном итоге перешли на материалистические позиции. Грановский, Корш и др. остались гегельянцами-идеалистами. В борьбе со славянофилами и либералами-западниками Герцен выступает как материалист и демократ. Огромное значение Герцена в том и состояло, что он подрывал основы самого богатого идеалистического течения—гегелевской философии. Своими философскими взглядами Герцен помогал материалистам разрушать твердыни идеализма. В борьбе двух направлений, несмотря на все непоследовательности, Герцен примыкал к лагерю материалистов.

Мало того, в „Письмах“ Герцен переходя на позиции материализма, пытается удержать рациональное ядро гегелевской философии (диалектика), т. е. пытается стать на позиции диалектического материализма. Чем объяснить, что в отсталой крепостной России 40-х годов возникла эта попытка?

Попробуем коротенько ответить на этот вопрос. Прежде всего мы должны констатировать тот факт, что возвыситься до уровня диалектического материализма стремился не только Герцен, но и крупнейший его современник, революционер-разночинец, „великий ученый и критик“ Н. Г. Чернышевский.

Движение от Гегеля через Фейербаха к диалектическому материализму, движение не нашедшее своего завершения, совер-

¹ Мы имеем в виду диалектический материализм.

шенно отчетливо наметилось в России в 3-й четверти XIX столетия.¹ Следовательно, сама попытка преодолеть идеализм Гегеля, не становясь на позиции метафизического материализма, в какой-то степени вырастала из общественных потребностей эпохи.

В самом деле, середина XIX столетия характеризуется неуклонным развитием капитализма. Даже самые отъявленные крепостники не могли уже „не замечать“ факта развития капитализма и делали судорожные попытки приспособиться к новым отношениям. Сознывая свое полное бессилие перед неотвратимым ходом исторического развития, наиболее дальновидные крепостники (в частности многие славянофилы) производят „смену вех“. Они не возражают против некоторого изменения крепостнических порядков, но добиваются того, чтобы в максимальной степени были сохранены устои крепостнического хозяйства. В этих условиях подготовлялась и была проведена т. н. реформа 61-го года. И до реформы (40 и 50-е годы) и после нее (вплоть до революции 1905 г. и даже до революции 17 года) русское крестьянство страдало от слабости развития капитализма (т. е. от крепостничества) и в то же самое время страдало от развития капитализма, ибо происходило своеобразное переплетение эксплуатации капиталистической с феодальной. Все это приводило к созданию необычайно тяжелых условий для крестьянства, а в соответствии с этим, к росту революционных настроений последнего. Правительство Александра II не случайно боялось того, чтобы крестьянство само не освободило себя. Вот это вызревание крестьянской революции в России, при живущих в памяти революционных традициях декабристов, при назревании буржуазных революций на западе (революции 48 года), революций, в которых впервые самостоятельно выступил пролетариат, давали возможность передовым представителям русской революционной демократии, в частности Герцену, уже в 40-х годах осознать не только неудовлетворительность идеалистической философии Гегеля, но и недостаточность философии Фейербаха. Но создать диалектический материализм в стране, где почти не было рабочего класса, было, конечно, нельзя. Создать диалектический материализм — значит достроить материализм доверху, — открыв материалистическое понимание истории, значит, создать научную теорию классов и классовой борьбы, значит, в конце-концов, выявить „всемирно-историческую роль пролетариата, как созидателя бесклассового социалистического общества“ (Ленин). Сделать всего этого в крепостной России 40-х годов, где не только не было рабочего движения, но и почти не было рабочего класса, было невозможно. На другой же вопрос, на вопрос о том, почему Герцен, живя в условиях развитой в промышленном отношении Англии, почти не продвинулся вперед в смысле дальнейшего развития в сторону с т о р и ч е с к о г о материализма

¹ Но первые запросы нового мировоззрения наметились уже в 40-х годах прошлого века. Относительная самостоятельность идеологии, как известно, может приводить к тому, что на отдельных очень коротких этапах и исторического развития полного соответствия идеологии с уровнем экономического развития может и не быть.

мы можем ответить только тогда, когда познакомимся со взглядами Герцена на историю и с его теорией русского социализма, с одной стороны и его деятельностью в Европе — с другой.

ВЗГЛЯДЫ ГЕРЦЕНА НА ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ

Необычайная глубина герценовского мировоззрения периода создания „Писем об изучении природы“ выступает особенно отчетливо во взглядах Герцена на историю философии.

Больше того, Герцен, остановившийся перед историческим материализмом, излагая историческое развитие философии, сумел противопоставить Гегелю свою точку зрения на философию. В примечании к третьему письму об изучении природы Герцен пишет: „Излагая главные моменты греческой философии, я следовал „Лекциям Гегеля об истории древней философии“... знакомые с германской философией увидят в самом изложении древней философии некоторые, довольно важные, отступления от „Лекций по истории философии“. Я во многих случаях не хотел повторять чисто абстрактных и пропитанных идеализмом мнений германского философа тем более, что в этих случаях он был не верен себе и платил дань своему веку“.

Ниже мы увидим, насколько Герцену удалось выполнить это свое обещание.

Приступая к анализу истории философии, Герцен прежде всего устанавливает историческую преемственность в развитии философских систем. Нет ничего глупее попыток представить себе историю философии в виде „сбора мнений разных мудрецов, рассуждающих каждый на свой салтык... имеющих скверную привычку непременно противоречить учителю и браниться с предшественниками“; так могут ставить вопрос только те люди, которые сумбур, господствующий в их собственной голове, приписывают вселенной.

Концепция Герцена совершенно иная, с чрезвычайной полнотой она изложена в следующих строках: „Одна истина занимала все философии, во все времена; ее видели с разных сторон, выражали розно, и каждое созерцание сделалось школой, системой. Истина, проходя рядом односторонних определений, многосторонне определяется, выражается яснее и яснее; при каждом столкновении двух воззрений, отпадает плева за плевою, скрывающие ее. Фантазии, образы, представления, которыми старается человек выразить свою заповедную мысль, улечиваются и мысль, мало-помалу, находит глагол, кторый ей принадлежит. Нет философской системы, которая имела бы началом чистую ложь или нелепость; начало каждой — действительный момент истины, сама безусловная истина, но обусловленная, ограниченная односторонним определением, не исчерпывающим ее“ (202, IV).

В каждой строке приведенной цитаты виден мыслитель, глубоко усвоивший диалектику Гегеля, рассматривающий мышление в его историческом развитии. Правда, это развитие, по мнению Герцена, не имеет строгой хронологической после-

довательности во времени, так как „каждый действительный шаг в развитии окружен отклонениями“. Но сложность и многообразие исторического развития не должно закрывать от нас внутреннего единства и неумолимой последовательности этого развития. История философии есть единый закономерно развивающийся процесс — это Герцен прекрасно понимал.

Разумеется, действительной основы, определяющей развитие идеологии вообще, философии в частности — материального производства и классовой борьбы, Герцен, остановившийся перед историческим материализмом, не видел. Тем не менее, Герценовская трактовка закономерностей, лежащих в основе развития философии уже резко разнится от Гегелевской концепции истории философии. Для Гегеля в истории философии дух проходит последние ступени самопознания, завершая весь процесс развития духа созданием философии абсолютного идеализма. Вся история философии только готовила его, гегелевскую, философию, которая и явилась абсолютной истиной и последней инстанцией; торжество гегелевской философии есть торжество абсолютного духа, постигшего свою собственную сущность и почившего на лаврах абсолютного ведения. Тем самым всякая возможность дальнейшего развития полностью исчезает, и покой провозглашается конечным итогом и результатом движения.

Герцен — материалист. Для него основой и началом всего существующего является развивающаяся природа. „История мышления — только продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития. Различие этих историй состоит в том, что природа ничего не помнит, что до нее было, а человек носит в себе все бывшее свое; оттого человек представляет себя не только как частное, но и как родовое“.

Итак, с точки зрения Герцена, история мышления только продолжение истории природы. В отличие от природных явлений, человек помнит „свое бывшее“, в своем сознании хранит свою прошлую историю. В силу этого мысли, накапливаясь, „осаждаются правильными кристаллами“, образуя человеческое знание.

Несмотря на то, что в истории мышления мы имеем большую стройность и последовательность, чем в истории природы, движение мысли идет теми же фазами, что и движение объективного мира. С принципиальной точки зрения, логическое движение совпадает с историческим развитием.

История философии есть морфология человеческого мышления. В чем суть этой морфологии? Человек, появившийся на определенном этапе развития природы, в течение некоторого времени оставался в состоянии „бессознательного мира с природой“. При первой встрече с природой человек „смотрел на нее с простотой ребенка“ (196, IV). Но остановиться на этом эмпирическом доверии к явлениям природы человек не мог. В самом мире частных явлений он начинает искать единства и всеобщности и начинает это общее выражать в слове. „Мы так привыкли к слову, что забываем величие этого торжественного

акта вступления человека на царство вселенной. Природа без человека, именующего ее,— что-то немое, неоконченное, неудачное *aworte*“ (196, IV). В слове, в понятии, человек выражает объективные связи действительного мира и себя начинает рассматривать как сосредоточение этих понятий, как „сосредоточение этой всеобщности“. Вот тогда-то человек себя (как сосредоточение всеобщности) противопоставляет природе (миру разрозненных частных) и тогда-то является потребность знания.

„Когда явилась потребность узнать предмет, то очевидно, что разумение уже считало его чуждым себе. Это предположение незнания; на чем же основывается достоверность знания; возможность его, когда предмет совершенно нам чужд? Это два предположения несовместные, по крайней мере не обуславливающие друг друга. Вы можете назвать даже иллогизмом эту врожденную веру в возможность истинного ведения, идущего рядом с верою в чуждость природы; но не забудьте, что в этом иллогизме лежал протест против отчуждения природы, свидетельство, что оно не в самом деле так, залог будущего примирения. История философии— повесть, как этот иллогизм разрешается в высшей истине“ (199, IV) (Разрядка моя.—Д. Ч.).

Итак, история философии в своем развитии снимает „чуждость“ человека природе, она призвана показать, как осознает сам человек это свое единство с природой, она должна раскрыть, как человек познает мир. История философии ведет человека к уразумению того, какое место он занимает в природе и как он относится к этой природе. Герцен всей историей философии желает продемонстрировать органическую связь человека с природой, единство мышления с бытием.

Материалист Герцен утверждает, что вся история философии билась над разрешением вопроса об отношении мышления к бытию и все развитие философии вело к торжеству материалистического (по терминологии Герцена — „реалистического“) взгляда на мир.

Кратко охарактеризовав принципиальный подход Герцена к истории философии, мы можем теперь приступить к анализу конкретных высказываний Герцена по поводу отдельных философских направлений. Начнем с разбора взглядов Герцена на философию древних греков. Отделение человека от природы только наметилось у древних греков. Верное „чувство такта“ и тонкое „эстетическое чутье“ не позволяло грекам слишком резко противопоставить мысль природе. Греки постигли, что тайна изящного в „высокой соразмеримости формы и содержания внутреннего и внешнего“. Мышление греков никогда не доходило „до последней крайности распада с природой или существующим“— в этом важное достоинство греческой философии. Новая философия должна полностью воспринять, выразить и раскрыть эту тайну греческой философии. „Начало знания есть сознательное противоположение себя предмету и стремление снять эту противоположность мыслью. Ионийская философия

фия представляет нам в богатом и широком развитии этот момент“ (207, IV). Пытаясь понять многообразие в природе, ионийцы стремились найти единство в самом многообразии. „Отдаваясь этой вере в физический мир, человек в нем ищет „начало всех вещей“, т. е. единство, из которого все проистекает, к которому все стремится,— всеобщее, обнимающее все частности“ (207, IV). Этим всеобщим для Фалеса была вода, для Анаксимена — воздух, для Анаксимандра — апейрон (качественно неопределенное).

„Таков был первый, полудетский, но твердый шаг науки. Расходящиеся геометрические представления приводятся к единству, единство это ищется в природе, самобытность частного не признается состоятельной перед всеобщим началом, как бы это начало ни было определено; такое подчинение единству и всеобщему — настоящий элемент мышления“ (210, IV).

„Кто упрекнет ионийцев в том, что они, принимая за начало эмпирическую стихию, показали недостаточное понятие об элементе мысли,— будет прав; но, с другой стороны, пусть он оценит чисто реальный греческий такт, заставивший изыскать свое начало в самой природе, а не вне ее, искать бесконечное в конечном, мысль в бытии — вечное во временном“ (210, IV) (Разрядка моя.—Д. Ч.).

Материалист Герцен делает упор на реальный такт древних греков, которые в природе ищут связей и отношений, а не приносят их извне. Установление единства частного и всеобщего — величайшая заслуга ионийцев. У ряда следующих мыслителей это единство распадается для того, чтобы снова восстановиться в философии Аристотеля.

Ионийские мыслители сущность вещей выражали еще в чувственных определениях, и в этом состояла слабость и наивность их концепции. Ионийцы не умели выражать сущность в абстрактно-логических понятиях. Дальнейшее движение познания должно было привести к образованию отвлеченных понятий, в которых бы воспроизводилась сущность вещей. Первый шаг в этом направлении сделал Пифагор. „Между чувственными определениями и определениями чисто логическими Пифагор нашел нечто постоянное, связующее их, принадлежащее им обоим, не чувственное и не мысль,— число“ (210, IV).

„На место эмпирического существования поднято и признано за истину нечто невещественное, мыслимое, но притом далеко не субъективное, а, так сказать, мыслимое, снимаемое с вещественного“ (211, IV).

При этом Герцен совершенно иначе оценивает философию Пифагора, чем Гегель. Герцен считает взгляды Пифагора новым этапом в развитии философии потому, что последний действительно выражает уже в простейших логических (а не чувственных) формах, Гегель же потому, что Пифагор началом действительности считает эти логические формы. („Пифагорийская философия представляет собой переход от реалистической философии к интеллектуальной“ (читай идеалистической.—Д. Ч.). (Гегель, соч. т. IX, 185).

Герцен выставляет преимущества пифагорийцев постольку, поскольку последние делают новые шаги вперед в области теории познания, Гегель на первый план выставляет идеализм Пифагора. Герцен проходит мимо мистики чисел у пифагорийцев, бегло указывая на нелепость мистических тезисов, Гегель подробно размазывает всю эту мистическую белиберду. Но разница между Герценом и Гегелем особенно ясно выступает при сопоставлении их взглядов на элеатов.

По мнению Герцена, элеаты до логического конца довели тенденции пифагорийцев к отвлеченности. Элеаты отрешили предмет от его реальных определений, освободили мысль от всего ограничивающего ее и приходили к „величайшим отвлеченностям, в которых все пропадает“. Элеаты, вместо того, чтобы выразить богатство сущности в понятиях, объединили саму сущность... „сдирая плеву за плевой“, они не только не дошли до зерна, до сущности, но уничтожили сам предмет. Чистое бытие элеатов может быть уподоблено духу, „улетевшему от усопшего, и витающему над трупом“ (212, IV). „Чистое бытие — пропасть, (в которой потонули все определения действительного бытия, а между тем, они-то одни и существуют), не что иное, как логическая абстракция, так как точка, линия — математические абстракции“ (213, IV). И вот это-то „чистое бытие“ элеаты и провозгласили началом всего существующего. Их основная ошибка состояла в том, что „они абстракцию чистого бытия приняли за действительность, между тем как в мире „эмпирико-действительном“, „не только небытия вовсе нет, но и чистого бытия вовсе нет“, а есть бытие определенное. Правда, в процессе познания мы обыкновенно начинаем с отвлеченностей, так как „мысль в начале логического процесса — именно способность отвлеченного обобщения“ (213, IV).

„Мысль начинает с этих абстракций, и движение ее необходимо обличает отвлеченность их и отказывается от них всем дальнейшим движением (213). Процесс познания идет, следовательно, от абстрактного к конкретному“. Но это не значит, что движение от абстрактного к конкретному в познании приводит к появлению конкретного в действительном мире. „Разве из понятия рода возникает существующий индивид?“ — спрашивает Герцен, и отвечает на этот вопрос отрицательно — „Как смерть не ведет к чистому небытию, так и возникновение не берется из чистого небытия, — возникает бытие определенное из бытия определенного, которое становится субстратом в отношении к высшему моменту“ (216, IV).

Все положения Герцена, развитые выше, прямо противоположны концепции Гегеля. По Герцену понятие есть логическое выражение действительности, по Гегелю — основа действительности. По Герцену движение познания идет от абстрактного к конкретному (а абстрактное есть опять-таки абстракция от конкретной действительности), по Гегелю абстрактное порождает конкретное (т. е. действительность). По Герцену — логический процесс познания отражает развитие природы и общества, по Гегелю — логическое движение раскрывается в истории при-

роды и общества. Одним словом, Герцен — материалист, Гегель же — идеалист.

Мы еще раз обращаем внимание читателей на то обстоятельство, что Герцен критикует элеатов только за то, что они, во-первых, чистое бытие считают началом, а во-вторых, не видят движения этого бытия, но сам переход от чувственных представлений к логическим определениям, при попытках выразить сущность вещей, Герцен считает достоинством, так как только в логических понятиях сущность может быть глубоко выражена.

„Реальный такт“ греков не позволил им надолго задерживаться на абстрактном бытии элеатов. Гениальное: „все течет“ произнеслось Гераклитом — расплавленный кристалл элеатического бытия устремился вечным потоком“ (214, IV).

Гераклит понял, что действительное бытие не есть мертвая косность, „а непрерывное возникновение, борьба бытия и небытия, непрерывное стремление к определенности, с одной стороны, и такое же стремление отречься от всякой задерживающей положительности“ (214, IV).

Герцен не раз подчеркивает, что „движение“ Гераклита конкретнее элеатического „бытия“. Единственным недостатком философии Гераклита Герцен считает тот момент, что Гераклит в движении не видит восходящего процесса, сложной спирали или, как выражается Герцен, движение у Гераклита не имеет цели. Со всей определенностью мы должны заявить, что герценовское понимание „цели“ не имеет в себе ничего телеологического, а тем более мистического в установившемся смысле слова. Природа развивается и в результате своего развития неизбежно порождает свое „дополнение“ — человека, сознание. „В действительности сознание не отделено от бытия, не другое, а напротив есть его совершение, цель его домогательств“, — говорит Герцен. Требуя „цели“ движения, Герцен тем самым говорит о необходимости признания спиралевидности развития, начавшегося стихийной борьбой и „химическим сродством“ и оканчивающимся „самопознающим мозгом человеческой головы“. Здесь мы снова встречаемся с излюбленной мыслью Герцена о том, что природа в своем „развитии“ обязательно порождает человека. В этом смысле слова человек есть „цель домогательств природы“. Однако возвращаемся к ходу рассуждений Герцена. Мы отметили, что с точки зрения Герцена, абстрактное бытие элейцев было преодолено Гераклитом в его учении о движении. Но движение у Гераклита исключало прогресс („цель“). Дальнейшее развитие философии предполагало нахождение этой цели, что и было выполнено философией Анаксогора. Переходя к разбору его философии, Герцен делает несколько попутных, но необычайно глубоких замечаний о взглядах Демокрита и Левкиппа. Демокрит и Левкипп, так же как и Гераклит, стремились преодолеть учение элеатов о чистом бытии, но преодолели это учение на своих особых путях. „Главная мысль атомизма состоит в отрицании чистого бытия в пользу бытия определенного; здесь неотвлеченное бытие принимается за истину частно-

стей, а частности, сама в себе замкнутая, за истину бытия" (218, IV). Учение атомистов „твердо оперлось на верное, хотя и одностороннее понимание природы и принесло большую пользу естествоведению" (218, IV). Рассыпчатость природы и ее многообразие верно схватил атомизм. Но общих связей атомисты не видели, поэтому сложности движения и развития они не учли. Гераклит и Демокрит схватили разные стороны процесса: первый — динамизм вселенной, второй — ее рассыпчатость. Отсюда совершенно естественен тот вывод, что атомизм представляет собой „только дополняющий момент, необходимый и неминуемый динамизму" (218, IV).

Как видим, несмотря на отрицательное отношение Герцена к метафизичности материализма Демокрита, он необычайно высоко ставит философию последнего.¹ При всем том, Герцен диалектику-материалисту Гераклиту оказывает явное предпочтение перед материалистом-метафизиком Демокритом и на главной линии философского развития ставит первого, а не второго. Анаксагор завершил учение о движении Гераклита, дав цель этому движению. „В целесообразном движении результат есть начало, исполнение предшествующего. Таким началом принял Анаксагор разум, закон и его положил в основу бытия и движению.

„...Эта скрытая мысль бытия — та закваска, то начало брожения, движения, беспокойства возмущающего и волнующего бытие для того, чтоб сделаться открытой мыслью" (220, IV).

Здесь Герцен снова термины „разум", „скрытая мысль" употребляет в качестве синонима термина „сущности", „закон" и т. д.

Закон дан как всеобщее мира частных, как возможность, заложенная в действительности, как зародыш будущих сложных форм. Эти возможности могут реализоваться, и в таком случае зародыш превратится в развитый организм, но может остаться отвлеченной возможностью, если остановить движение и развитие. Мысль человеческая, как возможность, дана в самой природе, но только развитие природы приводит к реализации этой возможности, к превращению „скрытой мысли в явную".

С возникновением сознания бытие не устраняется, как думают представители идеалистической философии нового времени. Возникшая мысль существует с бытием, как его „дополнение" и выражение его сущности, как „цель его домогательств". Сле-

¹ Уместно вспомнить в этой связи оценку Демокрита Гегелем. Последний в своей „Истории философии" так „разделяется" с негодными ему материалистами-атомистами. „Каким образом Левкипп, исходя из этих скудных начал, из атомов и пустоты, за пределы которых он не вышел, ибо видел в них абсолютное начало, каким образом дерзнул он, исходя из этих скудных начал, дать построение всего мира, могущее показаться столь же странным, сколь и пустым, об этом мы находим у Диогена-Лаэртца (IX, 31—33) сообщение, которое, звучит довольно бессмысленно; но природа самого предмета не позволила дать чтонибудь многим лучше и мы ничего не можем почерпнуть из этого сообщения".

Гегель, „Ист. фил.", т. IX, 371.

Как видим, между взглядами Герцена и Гегеля на Демокрита „дистанция огромного размера".

довательно „Нус“ Анаксагора Герцен трактует материалистически, как всеобщее, родовое, заложенное в мире частных, как закон развития низших форм к высшим.

Подводя итоги развитию философии древних греков от элеатов до Анаксагора, Герцен заключает: „элеатическое воззрение неминуемо вело к гераклитову движению; его движение также неминуемо вело к разумной субстанции, к цели; оно ставило вопрос,— и Анаксагор не замедлил дать ответ; вот это-то преемственное развитие, идущее от одного самоопределения истины к другому в органической связи и живом сочленении, называют беспорядочным и произвольным заменением одного философского воззрения другим“ (221, IV).

Следующий этап в развитии древнегреческой философии открывают софисты. Частное, единичное растворилось у Анаксагора в Нусе, сущности. Сущность же с наибольшей полнотой выразилась в мысли. В результате этого, „мысль создала себя могуществом“ перед которым все начинает колебаться и изменять себе; „все, до чего касается горячая струя веющей мысли, обличается шатким и несамобытным, и мысль, как гений смерти, как ангел истребления, весело губит и ликует на развалинах, не дав себе времени подумать, чем их заменить“ (222). Беспощадным скальпелем разума расчленили софисты живые ткани общественной жизни и „бросили свет мысли на все отношения людские“, они логику перевели в жизнь.

Увлекаясь мощью человеческой мысли, софисты забыли, что мысль человеческая есть только выражение внутренних связей и отношений мира, и, следовательно, имеет объективную основу. Заслуга Сократа состоит в том, что он обратил внимание на эту объективную основу мысли: „Он высказал сущностью не частное я, а всеобщее как благое, в себе почившее сознание, независимое от сущей действительности“ (224). Мысль не только начинает господствовать в своей собственной области, избирая объектом познания самое себя, но и получает движение, так как она должна раскрыть богатство своего содержания, в познании. „Переворот, сделанный Сократом в мышлении, состоял именно в том, что мысль стала сама по себе предметом, с него начинается сознание, что истина не есть сущность так, как она есть сама по себе, а так, как она есть в сознании. Истина есть узнанная сущность“ (226) (Разрядка моя,—Д. Ч.).

Но постигая в размышлении сущность самого мышления, человек тем самым постигает родословную мысли, ее происхождение, ее связь с природой. Природа перестает быть чуждой мысли постольку, поскольку в мысли человека воспроизводится сущность вселенной. Всех выводов из этого положения Сократ не сделал, но он подготовил почву для появления Платоновской философии.

Платон не только считает мысль выражением сущности, но и „полагает мысль сущностью вселенной“. Он „считал духовный мир науки единственно-истинным, в противоположность призрачному миру сущего“, „он был поэт-идеалист, в нем видна та

струя, которая, при известных условиях, неминуемо должна была развиваться в неоплатонизм александрийский" (227). Мир частных вещей, мир отдельных вещей, мир наблюдаемых явлений полностью исчез у Платона. Телесный мир, по его мнению, есть преграда для познания, тогда как в действительности он „неми-нуемое условие бытия и знания“. Герцен, следовательно, прежде всего констатирует идеализм Платоновской философии, к которому он не скрывает своего отрицательного отношения.

Но идеализм Платона или, как выражается Герцен, „роман-тический“ элемент его мировоззрения не является исчерпывающим определением его философии... далеко нет. „Вспомните лучше, что древние называли его творцом диалектики: вот где его сила и мощь“ (227 стр.). „Изумительная, всепокоряющая диалектика“ составляет основное содержание его философии. Но уделяя основное внимание развитию, Платон в сущности растворяет явление, во всем общем частное. „В этом все прекрасное и все одностороннее его воззрения“ (230).

Прекрасное потому, что царство сущности есть царство движения, и Платон, погружаясь полностью в сферу сущности, развращает все богатство своей изумительной диалектики; одностороннее потому, что, отрывая общее от единичного, сущность от явления, Платон, во-первых, становится на позиции идеализма, а во-вторых, ограничивает свою собственную диалектику, завершая весь процесс развития „почившей и созерцающей себя идеей“. Именно идеализм обусловил собой то, что взгляд Платона на природу скорее поэтико-созерцательный, чем научный. Неудовлетворительность идеализма, как правило, совершенно не позволяет выработать сколько-нибудь глубокий взгляд на природу. Поэтому то воззрение Платона на природу неизмеримо ниже воззрений других мыслителей древности. „Воззрение Платона на природу, не может, впрочем быть общим представителем древнего воззрения на естествоведение; его стремление к покоящейся идее, в которой временно потухла романтическая струя, звучавшая в его душе, его близость к Сократу,—все это вместе препятствовало ему долго остановиться на природе“ (стр. 234).

При оценке философских взглядов Платона, Герцен снова резко расходится с Гегелем. Герцен „романтизм“ Платона считает слабой стороной его мировоззрения, Гегель — сильной. Герцен проходит почти мимо натурфилософии Платона, оговаривая, однако, что в этой области мировоззрение Платона явно неудовлетворительно, Гегель „подробно размазывает“ натурфилософию Платона, архивздорную мистику идей.

В одном только сходятся Герцен с Гегелем: в высокой оценке платоновской диалектики.

От Платона Герцен переходит к Аристотелю, как „последнему и полнейшему представителю эллинской науки“. И здесь снова выступает антагонизм Герцена и Гегеля при оценке этого корифея древней науки. Вопреки Гегелю, для которого Аристотель не реалист, а идеалист не эмпирик, а рационалист (см. Гегеля — „История философии“, 1932 г., стр. 293, т. X), Герцен заявляет, что

Аристотель „эмпирик в высшем и лучшем смысле этого слова“ (234). Герцен, не отрицая элементов платонизма у Аристотеля, подчеркивает принципиальную разницу между Платоном и Аристотелем и сближает взгляды последнего со взглядами материалистов.¹ Сопоставляя взгляды Аристотеля со взглядами Платона, Герцен пишет: „Платон собственно держится сущности, но сущность сама по себе, отвлеченная от бытия, не есть еще ни действительность, ни деятельность; она точно также влечет к проявлению, как проявление к сущности. У Аристотеля сущность неразрывна с бытием: оттого она и не покойна; у него идея не совершившаяся в отвлеченной безусловности, а так, как она совершается в природе, в истории, т. е. в действительности“ (236, IV).

Несомненно, Герцен преувеличивает материалистические элементы философии Аристотеля, когда утверждает, что Аристотель разрешил проблему общего и единичного, сущности и явления, установив их единство. Аристотель, конечно, пытался установить это единство: признавая объективность вещей, материи, Аристотель говорил о формах, заложенных в самой материи. Но при всем том дуализм сущности и явления Аристотель полностью не преодолел.

Приведя цитату из „Метафизики“ Аристотеля, Ленин¹ пишет: „Прелестно. Нет сомнений в реальности внешнего мира. Путается человек именно в диалектике общего и отдельного понятия и ощущения и т. д., сущности и явления и т. д.“ (XII, Ленинский сборник, стр. 331—333).

Таким образом, мы видим, что Герцен не совсем прав, когда он утверждает, что Аристотель разрешил проблему общего и единичного, установил их единство. В действительности дело обстоит далеко не так. Но показательно уже одно то, что Герцен не скрывает материалистических черт философии Аристотеля (как это делает Гегель) и, несколько модернизируя взгляды Аристотеля, преувеличивая материалистическую струю в его мировоззрении, дает более правдивое изложение взглядов Аристотеля, чем Гегель.

С другой стороны, Герцен совершенно справедливо подчеркивает значение диалектики у Аристотеля. „Верный себе, Аристотель начинает физику с движения и его моментов (пространство и время) и переходит от всеобщего к обособлениям и частностям вещественного мира, не теряя из вида главную мысль — живого течения, процесса. Мало того, что он природу схватывает как жизнь — в этом основа его естествоведения, — но эту жизнь принимает за единую, имеющую цель в себе, тождественную с собою; движением она не в другое переходит, но развивает перемены из своего содержания, пребывая в них и сохраняя себя“ (237).

Герцен прекрасно схватил запросы диалектики, которые всюду встают у Аристотеля и подводят его философию к логике Гегеля. Аристотелем заканчивается, по мнению Герцена, первый

¹ „Аристотель равно далек от идеальности Платона и от материализма Эпикура, хотя в нем есть оба эти элемента“, 264, соч. т. V, изд. Павленко.

круг в развитии философии. Начавшись противопоставлением человека природе, при наличии наивной веры в родство человека с природой (ионийцы), философия прошла стадии значительного отчуждения от конкретного мира и завершилась признанием единства бытия и мышления (Аристотель). При этом Герцен оговаривает, что до полного расхождения с природой все греческие мыслители никогда не доходили; но единство человека с природой, по его мнению, все же наиболее полно выразил Аристотель. С Аристотеля до XVI века (Декарт, Бэкон) история философии ничего не добавила к глубоким идеям Аристотеля; поэтому, ничего не теряя, „можно было бы перешагнуть от Аристотеля к Бэкону“ (245, IV). Но еще во втором письме Герцен заявил, что он избирает исторический, а не логический путь изложения и хотя оба пути принципиально тождественны, исторический богаче частностями, отбрасывать эти частности Герцен не желает и, следуя историческому способу изложения, дает предварительно краткую характеристику эллино-римской и схоластической философии.

Четвертое письмо Герцена об изучении природы посвящено последней эпохе древней науки — эллино-римской философии. Герцен прежде всего устанавливает связь философских направлений того времени с особенностями исторического развития античного общества в тот период. „Светлая эпоха греческой жизни приходила тогда к концу; ... победители Востока не имели силы защищаться против сурового Запада“ (246, IV).

Вот в этот-то период, когда „все окружающее начало ломаться, оказывается ложным или дряхлым“, проблемы социально-этические вообще, проблемы личности в особенности выступают на первый план. „Учение стоиков, по преимуществу, нравственное; оно прямо идет к вопросам жизненным, стремится дать совет укрепить грудь против ударов судьбы, возбудить гордое сознание долга и заставить всем жертвовать ему. Что другое могли проповедывать люди мысли, перед глазами которых разыгрывался последний замыкающий акт трагедии, где гибнул целый мир, и из-за видимых развалин этого мира трудно было рассмотреть будущее...

Философу оставалось скрестить руки на груди и мужественно стать протестом, своим неучастием заклеить общество, громко обличить его позор, и, когда нет надежды спасти его, употребить все силы, чтобы спасти несколько лиц — оторвать их от зараженной среды и пробудить нравственное чувство в их груди“ (246—247, IV).

По самому своему характеру стоицизм более соответствовал характеру римлянина, чем афинянина, и поэтому не случайно в Риме стоицизм получил свое наиболее полное развитие.

„Умы сухо-энергические, люди практические, но односторонние, римляне вполне усвоили догматический элемент стоицизма“.

Второе направление эллинистической философии — эпикуреизм — прямо противоположно стоицизму. Это „последняя попытка, чисто греческая, светло и отчасти дешево примирить мысль с жизнью, себя с окружающим“ (248, IV).

Герцен вслед за Гегелем считает, что по Эпикуру блаженство есть цель жизни. И в этом пункте Герцен полностью соглашается с Эпикуром: „Блаженство без всякого сомнения цель жизни“ (248)—пишет он. Нужно только все время иметь в виду, что блаженство для человека состоит не в том, в чем оно состоит для животного. Для первого оно в „нравственности и в добродетели“, в мудрости и знании, для второго в сытости и в следовании самым низменным побуждениям. Естественные побуждения бывают и у человека, но у последнего они человечесственны и следовательно не только естественны, но и разумны.

Герцен едко высмеивает взгляды тех моралистов, которые желают принуждать человека к добру так, как врачи заставляют больного принимать отвратительную горечь.

В действительности разум и сердце человека (а не человека-зверя) должны быть в ладу и заслуга Эпикура та, что он, „верный греческому гению“, не рассек „души человеческой на страшную противоположность долга и влечения... для него исполнение долга неразрывно с наслаждением, т. е. естественно и разумно“ (250, IV).

Глубочайшее сочувствие к мировоззрению материалиста Эпикура сквозит всюду у Герцена. Герцен начисто отменяет клеветы Гегеля на материализм вообще, на Эпикура в особенности и показывает, что мировоззрение Эпикура необычайно богато и сложно. Герцен отмечает огромное влияние взглядов Эпикура на развитие естествознания, заявляя, что „Эпикур был атомист и эмпирик — почти так же, как „естествоиспытатели прошлого века и отчасти нашего“ (251, IV).

Правда, этот эмпиризм был односторонен, ибо он не видел всеобъемлющих синтетических связей в мире вещей, но и в своей односторонности эпикуреизм имеет „такую неотразимость, такую непреложную очевидность и осязаемость, что тотчас делается доступен, популярен, практичен..., стоицизм мог перейти в мистицизм,— платонизм в самом деле перешел в него. Аристотеля можно было перетолковать,—эпикуреизм ни под каким видом: он прост, положителен“ (251).

Отмечая положительные стороны материалистического мировоззрения, Герцен чутко улавливает кровную связь естествознания с материализмом и в то же время несовместимость науки вообще, естествознания в частности, с идеализмом. Платон при объяснении явления природы не пошел далее поэтико-созерцательного настроения, в то время как взгляд на природу Аристотеля далекого от идеальности Платона „необычайно глубок“ и „до чрезвычайности реален“. Этот реализм и материализм становится особенно заметным у последователей Аристотеля (269, IV).

„Самыми полными представителями этого (т. е. материалистического.—Д. Ч.) воззрения, сделавшегося под конец общим воззрением древних натуралистов, могут быть Лукреций и Плиний младший (264). У Лукреция эпикурейский материализм созрел и пышно расцвел, согретый огненной кровью поэта“.

Часто у нас вызывает улыбку милое физическое невежество Лукреция, „но чаще он увлекает пламенем, струящимся через всю поэму; такого сочувствия с жизнью вы не встретите от Лукреция до Гете“ (266, IV). „Одно из лучших мест в его поэме — это его геогония; он рассказывает развитие планеты от стихийной борьбы до того уравновешенного состояния, когда показались растения; потом заставляет особенно развившиеся растения скучать своей привязанностью к земле и оторваться от стебля — это животное; и, наконец, человек, родившийся прямо из земли на стебле“ (266).

Несмотря на всю свою наивность, свежесть, естественность глубина эпикурейской философии вызывает подлинное восхищение Герцена.

Третье направление эллинистической философии — скептицизм — явилось своего рода реакцией на догматизм стоиков и эпикурейцев. Скептицизм станет невозможностью там, тогда и постольку, где, когда и поскольку станут „невозможны твердые мысли, принятие на авторитет, стремление сделать из науки вместо текущего живого мышления сухие нормы вроде 12 таблиц“ (252, IV).

Умело схватывая гносеологические корни скептицизма, Герцен не видит социально-исторических корней субъективизма и скептицизма и поэтому до конца разгромить скептицизм не может. Герцен совершенно правильно указывает на то, что скептицизм есть необходимый момент человеческого познания, момент без которого наше знание окостенеет в догматических формах. „Скептицизм“ как момент познания заставляет нас критически относиться к нашим выводам и тщательно проверять их. Чем? Вот здесь-то и проявляется коренное расхождение между Герценом и диалектическим материализмом. С точки зрения диалектического материализма критерием истины является общественно-историческая практика людей; с точки зрения Герцена критерием истины является разум, родовое мышление человека. Критикуя скептиков, вскрывая гносеологические корни скептицизма, показывая, что скептики момент действительного живого процесса познания превратили в основу и самоцель, Герцен, как правило, не обращается к общественно-исторической практике для того, чтобы разгромить скептицизм. Это не вина Герцена, а беда его, ибо возвыситься до исторического материализма он не мог.

Рассмотрев три направления эллинистической философии, Герцен переходит к неоплатонизму.

Неоплатонизм, как и всякая другая философская система, прежде всего разрешал вопрос об отношении мышления к бытию. Принимая „в себя много юдаического, вообще восточного“ и сочетая эти юдаические элементы с идеями Пифагора, Платона и Аристотеля, — выступает в виде идеалистически-спиритизалистической философии. „Неоплатоники отвлеченные моменты логического процесса, моменты мирового развития представляли фазами безусловного духа, бестелесного, соприносящего миру, замкнутому в себе; ...неоплатонизм — своего рода язычество,

своего рода антропоморфизм, но не художественный, а мистический" (256, IV).

Неоплатоники полностью разрушили веру древних греков в единство бытия и мышления. У них мы встречаемся с презрением ко всему временному, с признанием „одного отвлеченного, духовного за истину“ (258, IV). Тем самым неоплатонизм и выходит из древней мысли и „вступает в мир христианский“ (257, IV).

Противоположность древнего мира средневековому христианскому необычайно велика. „Древний мир верил безотчетно в природу, в ее действительность... Новый мир именно в материальную природу, в явления и не верил“ (272, IV).

„Единство бытия и мышления шло так же вперед у древних, как их противоречие у схоластиков“ (275, IV).

Само собою разумеется, что все сочувствие Герцена на стороне древнего мира. Схоластика, — говорит он, — это „неловкий, жесткий и сухой амфибий..., рассудочный спиритуализм, буквальные толкования, логические уловки, диалектические дерзости и раболепие перед авторитетом“ (275, IV).

Схоластика сковала человеческую мысль. Наука была в загоне, об естествознании „не могло быть и речи“.

Оставаясь на позициях просветительства, Герцен бессилен объяснить этот тысячелетний „сон человечества“ и по существу ограничивается констатацией самого факта застоя. „Наконец, после тысячелетнего беспокойного сна, человечество собрало новые силы на новый подвиг мысли; в XV веке пробуждаются иные требования, тянет утренним воздухом.“

Настала эпоха переделывания. Внимание людей обращалось более и более на реальные предметы, на морские путешествия, совершенные тогда, на новую часть земного шара и т. д.“

Пробуждается интерес к античной культуре — в особенности искусству и философии. Поднимается восстание против религии и схоластической философии. В эту то эпоху и выступил Джордано Бруно.

„Главная цель Бруно — развить и понять жизнь, как единое, всемирное, бесконечное начало и исполнение всего сущего, понять вселенную как эту единую жизнь, понять самое единство это бесконечным единством разума и бытия, единством победоносно проторгающимся через ряды много различия“ (279, IV).

Как видим, Герцен прежде всего ценит Бруно за его учение о развитии, за его диалектику. Пантеизм Бруно Герцен интерпретирует материалистически. Приведа слова Бруно: „Одна и та же материя проходит всеми формами: то, что было зерном, делается травой, колосом, хлебом, питательным соком, зародышем, человеком, трупом, землею..., но есть нечто, остающееся самим собою от этого развития — материя“, — Герцен пишет: „Природу и ум, он (т. е. Бруно. — Д. Ч.) понимает двумя моментами одного развития“, т. е. по мнению Герцена, Бруно признавал единство бытия и мышления, за основу этого единства беря бытие, природу. Герцен взгляды Бруно относит к материалистическим взглядам.

Второй мыслитель конца средневековья, которому Герцен уделяет сравнительно много внимания, это Беме. Герцен проходит совершенно мимо мистицизма Беме, считая его (т. е. мистицизм) неудачной формой философии Беме. За эту форму уцепились „заклинатели, прокаженные, испорченные, все эти кликуши разных нечитанных журналов и разных сумасшедших домов“, черпавшие у Беме „большую долю своего мракобесия“. Сам Герцен уделяет основное внимание диалектике Беме, его учению о развитии, сочетании противоположностей и т. д. Сделав ряд выписок из работ Беме, Герцен переходит к Декарту.

Здесь Герцен снова начинает с оппозиции Гегелю.

Последний в своей „Истории философии“ говорит, приступая к анализу философии Декарта: „теперь мы можем сказать, что мы дома: подобно мореплавателям, долго носившимся по бурному морю, мы можем воскликнуть: земля. „И мы скажем: берег,— но в противоположном смысле,— пишет Герцен.— Для Гегеля это берег, к которому приплывает мысль, как к спокойной гавани своей, к гавани, с которой и начинается ее царство. Мы, напротив, видим в новой философии берег, на котором мы стоим, готовые покинуть его при первом попутном ветре, готовые сказать спасибо за гостеприимство и, оттолкнув его, плыть к иным пристаням“ (290, IV).

Герцен прекрасно понимает, что гегелевская оценка Декарта не случайна, но обусловлена взглядом Гегеля на историю философии. „Гегель поступил, м. б., откровеннее, нежели хотел; м. б., радостные слова „берег“, „дома“ у него вырвались невольно; этим восклицанием он неразрывно сочетал свою судьбу с реформационной наукой“ (291, IV), с той реформационной наукой, которая, громко протестуя против схоластики, „всосала ее в свои жилы“. Реформационная наука поповского боженьку заменила обоженным „чистым мышлением“ и полностью осталась на позициях идеализма.

А идеализм,— говорит Герцен,— есть не что иное как „схоластика протестантского мира“ (167), и вот с этой то схолистикой протестантского мира не порвал не только Декарт, но и Гегель.

В философии Декарта „дуализм схоластический не погиб, а только оставил обветшалый мистико-каббалистический наряд и явился чистым мышлением, идеализмом, логическими абстракциями“ (291).

„Декарт растолкнул мышление и бытие, он принял их за две разные сущности (мышление и протяжение). Вот дуализм, вот и схоластика, возведенная в логическую форму. Для него доказательство рациональное (в мышлении) — полное право на действительность, на истину; а истина должна доказываться ни одним мышлением, а мышлением и бытием“ (293, IV).

Декарт, следовательно, не только не преодолел схоластики, но в итоге сам оказался в плену схоластических представлений. „Он (Декарт.— Д. Ч.) начал с протестации против средневековой науки, но она уже была в его жилах,— он дал ей сильнейшую опору, он оправдал ее наукообразно“ (297, IV).

Резко критикуя идеализм Декарта, Герцен не мог пройти и мимо механицизма картезианской философии.

Выше мы подробно осветили Герценовское отношение к механицизму и метафизике и здесь повторяться не будем.

Достаточно указать на то, что Герцен категорически отмежевывается от попыток механическими закономерностями объяснять все многообразные формы движения.

Переходя к Бэкону, Герцен прежде всего констатирует прямую противоположность его взглядов взглядам Декарта.

„Начало Декарта — отвлеченное мышление, он хочет науку *a priori*; начало Бэкона — опыт, для него истина только та, которая получена *aposteriori*. Вопрос о мышлении и бытии Декарт хочет решить отвлеченно, трансцендентально, логически; Бэкон — в живых областях опыта и наблюдений. У обоих мысль совершенно освобождена в начале; но один не может оторваться от абстракций, а другой от природы: Декарт все основывает на силлогизме, приняв за начало не силлогизм; Бэкон не хочет силлогизмов, он хочет одного наведения как будто наведение не силлогизм. Один все уничтожил, кроме мышления, все отвергнул и с одною верою в мысль шел на создание науки. Другой отправился от чувственной достоверности, от веры в факт, от доверия к великому посредству между природой и умозрением, т. е. к наблюдению.

Один потерял и землю и небо при самом начале; другой обеими ногами стоял на земле, уцепился за явление и по внешности, по коре дошел до великих и многообъемлющих мыслей.

Он хочет подчинить физику математике, другой математику называет служанкой физики. Один видит в материи только количественное определение и думает, что вещество можно отвлечь от качества; другой занимается одним качественным определением предмета, хоть и знает место количественного определения“ (298, IV).

Проведя эту параллель, Герцен в заключение заявляет, что, вообще говоря, Бэкона трудно обвинить в односторонности, ибо он понимал необходимость сочетания эмпиризма с разумом и прекрасно видел связь человека с природой. Даже тогда, когда Бэкон отправляется от односторонних определений, „он достигает результатов самых многосторонних“; Бэкон в этом случае прямо продолжал традиции философов древности и именно поэтому положил начало „великому возрождению наук“.

„Новая наука начинается с той задачи, на которую древний мир возвел мышление“, с задачи о единстве мышления с бытием. Эту задачу решал и притом очень успешно именно Бэкон. „Он приковал своей методой науку к природе, так что философия и естествознание должны или вместе стоять или вместе идти. Это было фактическое признание единства бытия с мышлением“ (305, IV). За то, что Бэкон стал на материалистические позиции, Герцен не устает превозносить Бэкона, неодобрительно отзываясь о крайностях механицизма.

Можно смело сказать, что 6 и 7-ое письма — сплошной панегирик Бэкону и тем самым материализму. Герцен никакого внимания не обращал на некоторые теологические непоследо-

тельности бэконовского материализма, основное внимание уделяя сильным сторонам его мировоззрения, показывая прогрессивность этих сильных сторон.

О последователях Бэкона, придавших материализму, с одной стороны, односторонний, механический, с другой, крайне сенсуалистический характер, Герцен отзывается гораздо хуже.

По его мнению, они, отрицая всеобщее, видели лишь один поток частных „в себе начинающийся и в себе кончающийся“.

Сущности, скрывающейся за этими частностями, субстанции как носительницы частных свойств, последователи Бэкона или не признавали, или должны были не признавать, если хотели остаться последовательными. „Локк поступил нелогично, признав объективность сущности“ (323, IV).

Диалектик Герцен никак не мог себе представить покоящейся, неподвижной сущности. Отрицание развивающейся сущности, по его мнению, равносильно отрицанию самой сущности. В данном случае, Герцен, конечно, не прав. Можно признавать сущность, субстанцию и т. д., но не видеть ее текучести, изменчивости и т. д. Все материалисты до Маркса признавали сущность вещей, но рассматривали ее в качестве чего-то постоянного, неизменяющегося, вечного. Но для Герцена само выражение „сущность“ — значит текучесть, изменчивость, поэтому он считает, что люди, отрицающие текучесть сущности, отрицают самую сущность. Возвратимся, однако, к изложению взглядов Герцена на „последователей“ Бэкона: последние, по мнению Герцена, не только превратили мир в беспорядочное скопление частных, но и ударились во все крайности сенсуализма, растворили мысль в ощущении и рассматривали ум в качестве пустой кладовой, в которой хранятся впечатления, вызванные воздействием внешнего мира. Но такая концепция, проведенная до логического конца, ведет или к скептицизму (отрицание объективной субстанции, в результате растворения субстанции в свойствах отдельных вещей и отождествления последних с ощущениями (или к вульгарному материализму) отрицание всего невещественного, растворение сознания в материи). „С ограниченной точки зрения рассудочной деятельности, при безбоязненном и последовательном уме, непременно надобно было дойти до Юма или до Гольбаха, Гримма, Дидро и т. д., т. е. до скептицизма, оставляющего вас темной ночью на краю пропасти, или до материализма, ничего не понимающего, кроме вещества и тела, и именно поэтому не понимающего ни вещества, ни тела в их действительном значении“ (335, IV).

Французские энциклопедисты, — утверждает Герцен, — и выразили вторую крайность реализма, развив ее односторонне до нелепости. Они правильно указали начало процесса, объективность мира вещей, но не ухватили движения, развития природы; природу они свинтили в ее материальности и поэтому не дошли до сознания. „Если бы материализм был философски логичен, он перешел бы свои границы, перестал бы быть собою“ (310), т. е. дошел бы до понимания развития природы, ведущего

к появлению противоположного природе свойства сознания. И в этой связи Герцен развертывает свою критику материализма энциклопедистов. Прежде всего Герцен критикует их за то, что они, якобы, уничтожили все невещественное, видели в мысли выделение мозга, признавали одно тело.

Ясно, что в данном случае, Герцен, вместе с Фейербахом, допускал ошибку, отождествляя материализм как философское направление с одной разновидностью материализма — вульгарным материализмом. Может быть, ошибаться вместе с Фейербахом и почетно, но от этого ошибка не перестанет быть ошибкой. Следовательно, этот упрек, адресованный Герценом материалистам XVIII столетия, мы должны отвести.

Вторым недостатком материалистов, по мнению Герцена, является отрицание ими субстанции как основы явлений.

Мы знаем, что и в данном случае Герцен не прав. Но при этом мы обязаны воздать должное герценовской прозорливости, поскольку Герцен неукоснительно доказывал, что в сфере сущности все условно, текуче и относительно. Если Герцен не прав относительно тогдашних материалистов, приписывая им отрицание сущности на том основании, что они отрицали ее текучесть, то он прав по существу, когда заявляет, что в действительном мире неподвижной сущности нет. Неудовлетворительность метафизической концепции домарксовских материалистов Герцен прекрасно понимал.

Далее Герцен критикует материалистов за их крайний сенсуализм и правильно упрекает их в том, что они не поняли активность человека вообще, активность его мышления в частности, в самом ходе человеческого познания. Отчетливо осознавая этот недостаток старого материализма, Герцен его не преодолел и не мог преодолеть, поскольку сам оставался на позициях просветительства. Герцен, наконец, критикует старый материализм за его односторонне механическую методологию, и в этом пункте он, конечно, безусловно прав.

В итоге мы видим, что Герцен критикует материалистов не за их разрешение основного вопроса философии, а за их иногда мнимые, а чаще всего их действительные недостатки.

Сам Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму, уровень его философского мировоззрения был значительно выше уровня обычного материализма домарковского типа и с высот своего мировоззрения критиковал Герцен домарковский материализм.

До сих пор мы старались, по преимуществу словами самого Герцена, изложить его взгляды на историю философии. Мы намеренно избегали сколько-либо подробных комментариев, считая, что взгляды Герцена совершенно ясно говорят сами за себя.

Но в заключение мы обязаны подвести некоторые итоги и сделать краткое резюме взглядов Герцена на историю философии.

Нам кажется, что это резюме будет полностью исчерпано в следующих основных пунктах.

Материальный мир по утверждению Герцена, изменчив и текуч. На определенном этапе развития природы появляется общество.

История общества есть продолжение истории природы. Основной вопрос философии Герцен, следовательно, разрешает как материалист.

Герцен, вплотную подойдя к диалектическому материализму, остановился перед историческим материализмом.

Реальной основы общественного развития — способа производства и воспроизводства материальной жизни — Герцен не знал и не мог знать. Историю человеческого мышления Герцен по существу сводит к истории человеческого мышления.

В истории, следовательно, Герцен, как впрочем и все материалисты до Маркса, остается на позициях идеализма.¹ Но идеализм Герцена в истории резко отличается от идеализма Гегеля. Это идеализм сверху при материализме снизу. Материалистическое разрешение основного вопроса философии все время дает себя чувствовать у Герцена. Он историю философии пытается подпереть историей природы, пытается показать, что история мышления есть воспроизведение исторического развития природы.

В самом ходе развития природы мы имеем три этапа.

Первый — когда природа является „скрытой мыслью“, содержит в себе эту „скрытую мысль“ как всеобщее, родовое, сущность“.

В этом случае мы имеем дело с единством мышления и бытия; как с единством внешнего и внутреннего, общего и единичного. Второй — когда скрытая мысль становится явной, когда появляется человек — природа раскалывается на две противостоящие друг другу противоположности: мышление и бытие. Наконец третий — когда в результате познания природы, человек открывает свое единство природой, от которой он отделился. Это открытие дается благодаря деятельности человеческого мышления.

Этим этапам в развитии природы соответствуют и особые этапы в развитии человеческого сознания: а) первый этап — древняя наука, когда человек, несмотря на все коллизии, интуитивно сознав свое единство с природой; б) второй — средние века и эпоха реформации, — период полного распада человека с природой; в) третий — новое время — восстановление нарушенного единства на основе рационального познания разумом человека как природы, так и самого себя.

Герцен, не зная общественного бытия, пытается показать, как природа воспроизводится в истории человеческого познания и в силу этого очень часто ударяется в самый типичный натурализм.

Не зная материальной основы исторического развития общества, сведя историю человека к истории его сознания, Герцен

¹ „Прогресс животного — прогресс его тела, его история — пластическое развитие органов от полипа до обезьяны; прогресс человека — прогресс содержания мысли, а не тела“ (341, IV).

развитие философии рассматривает в качестве чистой филиации идей, усложняющихся по мере развития философии.¹

Герцен вслед за Гегелем рассматривает смену философских систем как развитие одной и той же философии. Излагая формальные моменты истории философии, Герцен всюду следует за Гегелем. И тем не менее, в истории философии Герцен проводит свою линию, в отличие от линии Гегеля. Если с точки зрения Герцена вся история философии подтверждает материалистический взгляд на мир и должна завершиться системой, основывающейся на единстве бытия и мышления, то по мнению Гегеля история философии есть только историческое подготовление его, Гегелевской, идеалистической философии.

В соответствии с этим, Герцен и Гегель по разному оценивают одних и тех же мыслителей; первый проходит мимо мистики Пифагора и Платона, не считая даже необходимым разоблачить лживость и поповщину мистики (нелепость и вздорность мистики по Герцену есть нечто само собою разумеющееся). Герцен критикует идеализм Пифагора и Платона, равно как учение элеатов о „чистом бытии“, материалистически интерпретирует взгляды Анаксагора, Гераклита и Аристотеля, критикует идеализм Декарта и восхваляет реализм Бэкона и т. д.

Гегель восхваляет мистику и идеализм Пифагора и Платона, восхваляет учение о чистом бытии, клеветает на материализм, скрадывает материалистические элементы философии Аристотеля, идеалистически интерпретирует взгляды Гераклита и Анаксагора, третирует Бэкона и т. д.

Одним словом Герцен критикует различные философские направления с материалистических позиций, а Гегель с идеалистических. Герценовские оценки отдельных философских систем, лишний раз подтверждают тот тезис, что уже в „письмах об изучении природы“, Герцен материалистически разрешал основной вопрос философии.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ГЕРЦЕНА ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 48 ГОДА

„Вплотную подойдя к диалектическому материализму, Герцен остановился перед историческим материализмом. Эта „остановка и вызвала духовный крах Герцена после поражения революции 1848 года“. (Ленин, соч. т. XV, 465).

Глубокий скептицизм Герцена, охвативший его после поражения революции 48 г., „рыцари либерального русского языкоблудия“ пытались представить в виде полного отказа Герцена от революции.

Между тем „духовная драма Герцена была порождением и выражением той всемирно-исторической эпохи, когда революционность буржуазной демократии уже умирала (в Европе), а революционность социалистического пролетариата еще не созрела.

¹ Правда, движение идей, по Герцену, как мы уже не раз отмечали, соответствует законам природы, но источником движения идей является деятельность самого разума.

У Герцена скептицизм был формой перехода от иллюзий „надклассового“ буржуазного демократизма к суровой, непреклонной, непобедимой классовой борьбе пролетариата“ (Ленин, соч. т. XV, 465).

Ленин прямо говорит о том, что мировоззрение Герцена прогрессировало от непоследовательной революционности дворянина к демократизму революционного мужика. В соответствии с этим прогрессировали и философские взгляды Герцена.

С каждым шагом своего развития Герцен тверже и тверже становится на позиции материализма и атеизма.

И если Герцену не удалось достроить материализм доверху, то тем решительнее он проводит материализм „снизу“.

Правда, в результате „остановки“ перед историческим материализмом, Герцен, последовательнее проводя материализм снизу, временами менее глубоко ставит проблемы диалектики.

Но общая восходящая линия развития философских взглядов у Герцена несомненна.

Обращаемся к фактам. Разберем работы Герцена: „Опыт беседы с молодыми людьми“, „Разговор с детьми“ „Письма к противнику“, статью „Западные книги“, письма Герцена и т. д.

В своем „опыте беседы с молодыми людьми“ Герцен рассматривает натурфилософские вопросы. Он указывает на вечность материи („ничего существующего нельзя уничтожить, а можно только изменить“ (IX, 162); „все что делается в природе, только перемена вечного готового материала“ (IX, 162).

Пространство есть форма существования материи („пространства без вещества мы не знаем“ IX, 162). Движение частичек вещества в пространстве, их сцепление, уплотнение или разрежение приводит к образованию миров. В каком месте вселенной образуются миры — это зависит от условий создающихся в данной конкретной обстановке.

Мысли, развитые в беседе, Герцен дополняет в „Разговоре с детьми“: там Герцен высмеивает нелепость отделения души от тела: сказать, что тело разрушается, а душа остается все равно, что сказать: „черная кошка вышла из комнаты, а черный цвет остался“. Душа есть только порождение тела.

Развивая материалистические тезисы, Герцен попрежнему подчеркивает огромное значение естествознания. В статье „Западные книги“ (1857 год) Герцен пишет: „реализм естествознания захватывает больше и больше всю ученую деятельность, отвлекая ее от юридических и гражданских предметов.

Школы Какта, Стюарта Милля, немецких натуралистов и медиков приобрели большую смелость откровенного языка, совершеннолетнюю возмужалость мысли и, с тем вместе, чрезвычайную даль от общепринятых понятий. Восстанавливая сбившуюся с дороги традицию ясных и гениальных умов, как Кант,¹ Кабанис, Лаплас, наука делается прямо и открыто анти-идеализмом, сводя на естественное и истори-

¹ Имеются в виду естественно-научные работы Канта.

ческое все богословское и таинственное" (подчеркнуто мною.—Д. Ч.).

Продолжая свою линию борьбы с идеализмом, начатую еще в письмах об изучении природы, Герцен особенно решительно воюет с идеализмом и, при огромном уважении к Гегелю, теперь уже совсем перестает считать его авторитетнейшим представителем новой философии.

Теперь „умнейшим человеком нашего времени“ для Герцена является Фейербах.

Герцен и сейчас еще чурается слова „материализм“— тем более, что в третьей четверти XIX столетия „дешевые разносчики материализма“— Фогт, Блюхнер и Молешотт—сделали необычайно много для компрометации материализма. В „Письмах к противнику“, называя себя материалистом, Герцен пишет:

„Я для вас употребляю это слово— оно и не выражает сути дела и очень школьно“. С принципами материализма (первичность природы, вторичность сознания) Герцен был согласен уже в „Письмах об изучении природы“, но Герцен попрежнему необычайно тщательно отмежевывается от вульгаризации материализма. По существу Герцен берет под свою защиту материализм от различного рода вульгаризаторов. В письме к Тургеневу Герцен пишет: „Ты несправедлив к серьезному реалистическому опытному мировоззрению и смешиваешь его с каким-то грубым, хвастливым материализмом. Но ведь это не вина материализма, а тех, которые его скотски понимают“ (XV, стр. 109).

Сознание, по мнению Герцена, есть не сама материя, а свойство материи. Свести сложные движения к простым ни в коем случае нельзя. В большом философском письме к сыну, написанном незадолго до смерти (1868 г.), Герцен категорически отменяет попытки физиологией объяснить социологию, а тем более сознание. „Задача физиологии в том, чтобы проследить жизнь от источника до мозговой деятельности. Она оканчивается началом сознания, она останавливается у порога истории, социальный человек ускользает от физиологии. Социология, напротив, овладевает им при выходе из состояния простой животности“.

Отмечая специфичность мышления, Герцен попрежнему огромную роль отводит философии. К ползучему эмпиризму естествоиспытателей Герцен всегда относился с нескрываемой иронией. В письме к сыну от 29-го сентября 1858 года Герцен советует ему заниматься философией. В противном случае, предупреждает Герцен, неизбежно погрузишься в ремесленничество. Высоко ставя Фогта как естествоиспытателя, Герцен советует сыну внимательно относиться к его советам в научной работе. Философские взгляды Фогта Герцен безоговорочно осуждает.

„Насчет занятий, разумеется, надо слушаться Фогта, но о философии он говорит все же вздор“ (т. IX, стр. 351).

Отрицательное отношение Герцена к вульгарному материализму из всего вышеизложенного становится совершенно очевидным.

Значит ли это, что отдельных элементов вульгарного материализма у Герцена совершенно не было?

Этого, к сожалению, мы сказать не можем.

Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму, но не стал диалектиком-материалистом, ибо остановился у порога исторического материализма. Переход Герцена на натуралистические позиции при попытке объяснить закономерность исторического развития вполне естественен. Не зная общественного бытия, материалисты до Маркса законами природы пытались объяснить общественное развитие; исключения не составлял, разумеется, и Герцен. Так в первом из „Писем из Франции и Италии“ (след. еще в 1847 г., т. е. до „духовного краха“) он писал: „все органы человека — роскошь желудка, украшение его“ и далее: „Органическая химия гораздо важнее в политическом отношении, нежели думают. Собственно, вопрос о пролетариате — вопрос кухонный, вопрос и социализма — вопрос пищеварения“.

Развитие идеологии в Англии, Франции и Германии Герцен прямо объясняет особенностями пищи, потребляемой народами этих стран.

Особенно удивляться такого рода отдельным высказываниям Герцена мы не должны. У любого материалиста, не возвысившегося до материалистического понимания истории, мы найдем аналогичные высказывания. Все это, однако, не отменяет того основного факта, что от философской линии вульгарных материалистов Герцен необычайно решительно отмежевывается.

Больше того, мы со всей решительностью должны заявить, что во второй период своей деятельности (1848—1870) Герцен неуклонно поднимал уровень своего философского мировоззрения. Разбирая „Письма об изучении природы“ и констатируя, что уже в них Герцен материалистически разрешает основной вопрос философии, мы, однако, отмечали наличие известной непоследовательности в материализме Герцена. В частности, мы констатировали наличие известного крена Герцена в области теории познания в сторону рационализма. Нужно сказать, что в ходе своего дальнейшего развития Герцен полностью освобождается от этих элементов идеалистической непоследовательности и совершенно преодолевает крен в сторону рационализма. Герцен, так же как и Фейербах, становится на сенсуалистические позиции в вопросах теории познания (не отрицая, однако, и роли мышления в процессе познания).

Общие родовые связи, сущность вещей Герцена уже не называет „мыслью во времени и пространстве“, Гегелевскую терминологию Герцен полностью устранил. Философские взгляды Герцена эволюционизировали по линии укрепления материалистических принципов его мировоззрения. В этом смысле слова философское мировоззрение Герцена в шестидесятых годах, конечно, выше уровня 40 годов.

Но упрочение материалистических принципов философии, дальнейшее сближение взглядов Герцена со взглядами Фейер-

баха сопровождалось некоторым притуплением герценовской диалектики.

Особенно отчетливо видно это на трактовке Герценом гегелевского положения „все действительное разумно“ в статьях — „О дилетантизме в науке“ и в „Былом и думах“. В статьях о дилетантизме Герцен дает необычайно глубокую интерпретацию тезиса о разумности действительности. Каждый этап в развитии процесса необходим в свое время и на своем месте и в этом смысле разумен, но каждый этап развивающегося процесса необходимо превращается в свою противоположность, следовательно, необходимо гибнет. Нельзя формально брать вещи. Предмет, разумный в данных условиях, перестает быть разумным в других.

Рассматривая любой процесс, нужно брать его в движении и развитии, нужно понять то, что уже перестало быть разумным, и повести с ним борьбу. Отживающее старое не уступает добровольно дорогу новому, поэтому мыслитель должен не примиряться со старым, а помочь новому побороть его.

В „Былом и думах“ Герцен уже не с такой глубиной ставит вопрос: „Философская фраза, наделавшая всего больше вреда и на которой немецкие консерваторы стремились помирить философию с политическим бытом в Германии — „все действительное разумно“, была иначе высказанное начало достаточной причины и ответственности логики и фактов“.

(Был. и Думы — т. I, 330).

Несомненно, в этом случае Герцен куда примитивнее анализирует тезис Гегеля, чем в статье „О дилетантизме“. Но даже и здесь, расшифровывая тезис Гегеля, Герцен не сводит его исключительно к закону формальной логики, как это пытается утверждать Плеханов, но выявляет „соответственность логики и фактов“, т. е. показывает, что до тех пор, пока факты положительны, они логически оправданы. Или лучше сказать наоборот: логика тогда начинает протестовать против фактов, когда они устарели, следовательно, стали недействительны. В этих словах звучит уже не только формально-логический закон достаточной причины, но указание на то, что термин разумность означает необходимость.

Несмотря на отдельные примеры притупления острия герценовской диалектики (недостаточно глубокая постановка вопроса о разумности действительного в „Былом и думах“, восхваление диалектики у Прудона и т. д.), мы видим, что в общем и целом Герцен попрежнему остается крупным мастером диалектики.

Именно в „Былом и думах“ Герцен определяет диалектику как „алгебру революции“, т. е. дает наиболее глубокое определение диалектики. Миф о том, что Герцен во второй период своей деятельности полностью отказался от диалектики должен быть окончательно рассеян.

В этой связи мы наконец должны сказать несколько слов и об отношении Герцена к позитивизму. В воспоминаниях Вырубова („Революционные воспоминания“, „Вестник Европы“, 1913, 1) и воспоминаниях Боборыкина („Русская мысль“, 1907, кн. 11),

мы встречаемся с категорическим указанием на отрицательное отношение Герцена к позитивизму, в частности к О. Канту.

Если воспоминания Боборыкина имеют сомнительную репутацию и всем фактам, в них описанным, мы имеем некоторые основания не доверять, то к воспоминаниям Вырубова мы должны относиться внимательнее уже по одному тому, что Вырубов сам позитивист, пытавшийся в духе позитивизма воздействовать на Герцена и, следовательно, человек, совершенно не заинтересованный в „приписывании“ Герцену отрицательного отношения к позитивистам.

Но, наиболее добросовестным свидетелем в этом случае являются, конечно, произведения самого Герцена. И обращаясь к ним, мы совершенно не находим в них элементов позитивизма.

Напротив, всюду Герцен подчеркивает огромное значение теоретического мышления и философии, всюду ведет борьбу с агностиками и скептиками. Только приемы борьбы с агностицизмом изменились у Герцена. Ранее он конечным критерием истины считал человеческий разум, теперь он все более и более склоняется к той мысли, что таким критерием является опыт. Этот переход на сенсуалистические позиции в теории познания есть показатель укрепления материалистических установок Герцена, но отнюдь не свидетельство о переходе его на позиции агностицизма.

Наш разбор философского мировоззрения Герцена, как оно выступало с 1844 по 1870 год, подошел к концу.

Нам думается, что мы достаточно убедительно, на основе фактического материала, показали материалистический характер философии Герцена.

В то же самое время мы старались показать, насколько перерос Герцен уровень домарковского материализма, показать, что Герцен действительно „вплотную“ подошел к диалектическому материализму“.

Вторую часть Ленинской формулы: Герцен „остановился перед историческим материализмом“, мы совершенно сознательно детально не расшифровывали в настоящей статье, ибо разбор социально-политических взглядов Герцена посвящены другие главы нашей работы о Герцене.
